LA TERNURA POLÍTICA LIBERADORA DE DIOS ANTE EL COMPLEJO MUNDO DEL SIDA

Víctor Manuel Mendoza Gutiérrez

Tesis

En cumplimiento parcial de los requisitos para optar al grado de Maestría en Ciencias Teológicas

Profesor guía: Dr. Victorio Araya

UNIVERSIDAD BÍBLICA LATINOAMERICANA

San José, Costa Rica

10 de septiembre del 2012

Con ternura y cariño dedico este trabajo a las personas con VIH: Alison, Laura, Antonio, Guadalupe, Esther, Elena, Luis, Estela, Norma, Juanita, Patricia, Sandra, Sandy, Federica, Leticia, Evelyn, Dominga, Karla, Esteban… a quienes conocí en los pasillos de las salas de infectología de los hospitales públicos de Lima-Perú.

A los compañeros y compañeras en el voluntariado de la Sala "Santa Rosa" del Hospital Nacional 2 de Mayo y del Instituto Nacional Especializado del Niño de la ciudad de Lima, a los y las agentes pastorales de la Iglesia Anglicana-Diócesis del Perú, y a los "Grupos de Ayuda Mutua", "Colectivo por la Vida" (Perú), con quienes compartí tristezas, luchas y esperanzas, y a la "Casa de la Esperanza" (San José, Costa Rica)

Con verdadera gratitud: al Dr. Victorio Araya, profesor latinoamericano y ecuménico, "teólogo de la luz", por su amistad y acompañamiento en este caminar de hacer teología desde el Tercer Mundo.

A la Iglesia Sueca y a la Universidad Bíblica Latinoamericana, por su invalorable sustento, promoción y participación en el programa de Maestría.

A la Iglesia Anglicana-Diócesis del Perú en la persona del Obispo Rdmo. William Godfrey, y a los amigos y Pbros. Carlos, Jaime y Jorge, por su apoyo en todo momento.

A la Iglesia Episcopal de Costa Rica en la persona del Obispo Rdmo Héctor Monterroso, al Pbro. Ricardo Bernal, y a la Misión de Alajuela "San Francisco y Santa Clara de Asís", particularmente en la persona de Don Manuel Corella, *in memorian*, y a su querida familia, con cuyo ánimo y apoyo siempre pude contar.

A mis compañeras de trabajo de limpieza en la UBILA, Gretel y doña Flor, a los trabajadores administrativos, Wendy, Ana Cecilia, Margarita, Silvestre, Melvin, José, y particularmente, a Jacquie y don Álvaro por sus invalorables servicios en la biblioteca, quienes me dieron su confianza y cariño y me hicieron sentir como si estuviera en familia.

INDICE

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo de investigación tiene como propósito ser una propuesta teológico-pastoral y cuya ubicación teórica se encuentra en las llamadas Teologías del Tercer Mundo. Como tal, busca desarrollar, mediante una metodología constructivista y hermenéutico-bibliográfica, todos los elementos propios de un quehacer teológico al interior de la tradición teológico liberadora.

Nuestra proposición, *La ternura política liberadora de Dios ante el complejo mundo del sida*, implica la construcción de una perspectiva teórico-práctica, por lo que su estudio deviene en la asunción de una elaboración teorética interdisciplinar e intradisciplinar, es decir, que nuestro estudio no sólo toma en cuenta teorías de otras disciplinas, sino que también tienen en cuenta su reubicación en orden a un significado teológico. En esto no sigue más que la tradición teológico-liberadora, para quien el quehacer teológico toma en cuenta tanto las disciplinas que nos interpretan el pasado como las que nos interpretan el presente. Se trata de una reflexión crítica que intenta delinear ciertos criterios de acción pastoral ante el complejo mundo del sida. Por lo mismo, los componentes de nuestra investigación: la capacidad de ternura, la política liberadora de Dios, complejo mundo del sida, devienen en una sola categoría significativa para ese propósito mediante el planteamiento de una pregunta fundamental, ¿Cómo decirles a las personas con VIH que Dios las ama? Así entramos a desarrollar todas las implicancias teórico-prácticas que esta realidad conlleva.

De esta manera, explicitando lo anteriormente afirmado, desarrollamos en el primer capítulo algunos fundamentos, que básicamente pueden expresarse en tres ideas o conceptos significativamente dinámicos como son, la *capacidad de ternura*, *la opción por los pobres* y el *reino de Dios*, entendidos al interior de una *experiencia de la gracia entre y con las personas con VIH*. De hecho, lo decisivo viene a ser la interrelación entre esos tres conceptos, puesto que asumimos que, epistemológica y hermenéuticamente, esa experiencia de capacidad de ternura vendría a ser el fundamento de la presencia de Dios, la revelación, en el complejo mundo del sida.

En el segundo capítulo intentamos desarrollar nuestras ideas en torno a lo que conceptualizamos como *el complejo mundo del sida*. Y lo hacemos definiendo esa realidad de complejidad, en forma semántica, como un hecho social y como un holograma de sentido múltiple. En este contexto asumimos que nuestra propuesta de ternura política liberadora de Dios viene a ser una de las *miradas* posibles al interior de esa complejidad. Aquí podemos destacar tres ideas concomitantes. La primera, es que, según un informe de ONUSIDA para el año 2010, existen aproximadamente 34,0 millones de personas adultas y niños con VIH en el mundo. La segunda, la epidemia del sida se encuentra circunscribiéndose en lo que se ha dado en llamar el Tercer Mundo. La tercera, la ayuda internacional promocionada por el G8, capitalizada por el llamado Fondo Mundial, para la adquisición de medicinas antirretrovirales, representa la *otra cara de Jano*, del despojo deshumanizador que realizan las compañías transnacionales en perjuicio de las sociedades pobres o tercermundistas. El despojo y la caridad constituyen la realidad ubicuista de un solo hecho socio-económico mundial, la globalización de la economía, la política y la cultura capitalista de carácter neoliberal o posmoderno. En medio de ese contexto, emerge la experiencia de ternura habida entre y con las personas con VIH, que nosotros entendemos como la *experiencia de la gracia en el complejo mundo del sida*.

Así entramos a nuestro capítulo tercero, en el que desarrollamos la interpretación bíblico-teológica acerca de lo analizado en el primer capítulo y basándonos en la experiencia de ternura en Jesús de Nazaret bajo la premisa de que su vida de desenvolvió en medio de un contexto de desarraigo y opresión económico-cultural. Desde esa realidad, emerge la capacidad de ternura entre y con las personas pobres de su entorno y, como producto del desencanto, su propuesta de la nueva familia del reino de Dios, en el cual destacan la comensalía y la sanación como expresiones de una cercanía y presencia liberadora de cara a una nueva propuesta sociopolítica. La vida de Jesús se desarrolló en la marginación, pero fundamentalmente, desenvolvió su vida en la aceptación de los desarraigados y enfermos y la convocatoria a una nueva experiencia de ternura y propuesta política. Así, en este contexto, destaca la experiencia de *Volver a Galilea*, es decir, al lugar donde experimentamos la aceptación, la sanación, la conversión y la convocatoria a

la familia del reino de Dios, es decir, a un nuevo sentido personal y social de la existencia.

Precisamente, en el capítulo cuarto, entramos a explicitar nuestra propuesta pastoral de la ternura política liberadora de Dios ante el complejo mundo del sida. Aquí nos planteamos dos preguntas pertinentes, como son, Las Iglesias cristianas, ¿En qué condiciones acogen a la persona con VIH como receptora de la pastoral? Y ¿Cuál vendría a ser la metáfora fundamental para la acción de una pastoral ante el complejo mundo del sida? Así, expresamos que son tres los criterios pastorales que se derivan de la respuesta a estas preguntas: libertad de escuchar, libertad para decidir y la comunicación de la ternura política liberadora de Dios.

Finalmente, en la conclusión expresamos que la ternura política liberadora de Dios ante el complejo mundo del sida viene a ser la respuesta a la pregunta que iniciaba nuestra investigación-propuesta, de ¿Cómo decirles a las personas con VIH que Dios las ama? La capacidad de ternura debe quedar pues como el fundamento de lo que llamamos *vita gratie*, o el *initium fidei*, el inicio de un camino cabe la libertad de los hijos de Dios para que nuestro mundo sea un mundo más humanitario y humanizador.

CAPITULO I

MARCO TEÓRICO

El presente trabajo de investigación, de carácter hermenéutico-bibliográfico, intenta afirmarse en el pensamiento gnoseológico de la unidad entre ideología y metodología, puesto que dentro de este concepto del saber entendemos que "no hay dos momentos perfecta y claramente delimitables, el de la determinación del método a emplear y el de la delimitación del objeto a investigar", pero "La unidad de estos dos momentos se ha disuelto desde la aplicación del cartesianismo metodológico"[1], aunque Hegel y Marx, bajo sus particulares perspectivas, intentaron aun recuperar. Precisamente, bajo esta premisa conceptual de unidad entre ideología y metodología, nos adentramos en la temática de nuestra investigación, y lo realizamos recuperando también una tradicional forma de acercarse a los problemas humanos mediante una pregunta que consideramos relevante, **¿Cómo decirles a las personas con VIH que Dios las ama?**[2] Aun más, ¿Cómo comunicar esta buena nueva en medio de un contexto mundial construido económica e ideológicamente para el sufrimiento de las mayorías?[3] He aquí la

---

[1] Agustín Domingo Moratalla, "Introducción: Historia y Filosofía en H. –G. Gadamer" en Hans –Georg Gadamer, *El problema de la conciencia histórica*. Traducción: Agustín Domingo Moratalla, Madrid:Editorial TECNOS, 2000, 29-30. Bajo esta perspectiva creemos se ubica el interesante estudio de Edward O. Wilson, *Consilience. La unidad del conocimiento*. Traducción de Joandoménec Ros, Barcelona:Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 1999, 15, en su intento de unificar , "conectar", las ciencias con las humanidades.

[2] Oscar Campana, *Reportaje a Gustavo Gutiérrez. "¿Cómo decirle al pobre que Dios lo ama?* Consultado en http://www.san-pablo.com.ar/vidapastoral/index.php?seccion=articulos&id=4 Fecha de acceso: 20 de julio de 2012. Gustavo Gutiérrez relaciona la pregunta con la gracia. En ese sentido retomamos su pregunta adaptándola o parafraseándola en el contexto de nuestro trabajo.

[3] Max Horkheimer, *Teoría crítica*, Traducción: Edgardo Albizu y Carlos Luis. Buenos Aires:Amorrortu editores, 1974, 154-155,157-158 y 158, devela la ideología contradictoria de la burguesía liberal triunfadora. Por un lado, "la libre competencia sobre la base de antagonismos sociales y económicos de intensidad creciente adquiere el carácter de un permanente estado de guerra interior y exterior. Quienes ingresan en este mundo desarrollan los aspectos egoístas, intolerantes y hostiles de su ser para subsistir en esa dura realidad". Pero, por otro lado, "en las grandes concepciones antropológicas de la burguesía […] cualquier impulso que no conduzca a la concordia, al amor y a la sociabilidad es desterrado, desfigurado o desmentido". Sin embargo, para que este sistema pudiera subsistir necesita de la fuerza represiva y de las políticas sociales de beneficencia del Estado "a fin de que el todo social se pudiera reproducir" bajo el "principio de la competencia". Así, se abre paso "un principio racional en forma mistificada, idealista", lo cual permite la convivencia entre la condena religiosa más dura al egoísmo juntamente con la más despiadada competencia económica. La teología y las iglesias encontraron un discurso paliativo para las

interrogante que guiará nuestro caminar en el presente trabajo, el cual, busca ser la expresión teológico-pastoral de la gracia, de carácter desideologizador, en la realidad de la epidemia del sida.

1.1 Fundamento Epistemológico.

Los acontecimientos vitales, centrales, fundamentales, cobran desde la fe una coloración sólo comparable con la experiencia y el concepto de revelación[4]. Según la doctrina tradicional, Dios se revela en las misiones del Hijo y del Espíritu[5]. La segunda persona de la *comunión* divina, el *Logos* hecho carne en un pequeño pueblo de artesanos y colonia romana, por el hecho de su encarnación en uno de los estratos pobres de la sociedad judía, ha decidido el *locus theologicus* de esa misma revelación en forma definitiva[6]. Consecuentemente, el presente estudio encuentra su ubicación textual en las llamadas Teologías del Tercer Mundo, en la reflexión teológica surgida desde "el dolor y la humillación causados por la pobreza", "del ansia de dignidad de los pueblos", de su "resistencia a la opresión", y "como un esfuerzo por alcanzar la justicia y la liberación",[7] lugar en el cual, el don liberador del reino de Dios se lo experimenta bajo la concepción de gracia (*charis*)[8], entendida como experiencia gratuita, gratificante, de encuentro

---

mayorías empobrecidas, "Para ellos la moral significaba obediencia, modestia, disciplina, sacrificio a favor del todo, en suma: reprimir las propias aspiraciones materiales". Para el egoísmo de los ricos se encontró la forma pastoral de la <<caridad>> a los desvalidos. La ideología del despojo y caridad se abrió paso en el mundo y en la iglesia. **Se instauró una pastoral de asistencia para los pobres**.

[4] Justin S. Ukpong, "Revelación" en Virginia Fabella-R. S. Sugirtharajah, *Diccionario de Teologías del Tercer Mundo*, Estella (Navarra):Editorial Verbo Divino, 2003, 268, expresa que Revelación "Es un don gratuito, una **gracia**, y su objeto es la salvación de los hombres" (Énfasis nuestro).

[5] Maria Clara Lucchetti Bingemer, "El amor escondido. Notas sobre la kénosis del Espíritu en Occidente", en *Concilium 342* (2011), 63

[6] Elsa Tamez, "De cómo Lidia cuenta sobre el movimiento de Jesús y las mujeres" en *Vida y Pensamiento* 1(2000), 13. También Jorge Alvarez Calderón, "Nazaret: su significado para Jesús y para la Iglesia" en *Páginas* 105 (1990), 23, expresa que "No se trata de una encarnación en abstracto sino de una encarnación en términos de pueblo, de pobre, de insignificante, de sospechoso. **En Jesús el Hijo ingresa en la historia por la puerta despreciada y sospechosa**" (Énfasis nuestro). Fernando Castillo, *Iglesia liberadora y política*, Santiago, Chile:ECO Educación y Comunicaciones, 1986, 110, expresa que en el contexto del imperio romano, la fe cristiana se presentó como **teología política** frente a otra teología política.

[7] Samuel Rayan, "Teología del tercer Mundo: ¿Hacia dónde nos dirigimos a partir de ahora?" Traducción: J. Valiente Malla, en *Concilium 219* (1988), 313 y 314. También Pablo Richard, "Ideología" en Virginia Fabella-R. S. Sugirtharajah, *Diccionario de Teología del Tercer Mundo*, Estella (Navarra):Editorial Verbo Divino, 2003, 176, expresa que las teologías del Tercer Mundo "asumen los conflictos históricos y se identifican con los oprimidos y sus luchas".

[8] Juan Luis Segundo, *Teología Abierta para el laico adulto 2. Gracia y condición humana*, Buenos Aires-México:Ediciones Carlos Lohlé, 1969, 10, asume la concepción paulina de la nueva existencia en Cristo

sanador con la persona de Jesús de Nazaret El Mesías para transitar por "el largo camino hacia la libertad"[9].

En este sentido, desarrollaremos nuestra propuesta teológico-pastoral[10] desde el lugar que definimos como <<complejo mundo del sida>>, teniendo como presupuesto epistemológico que desde ese lugar se desenvuelve y personifica la historicidad de la gracia como carácter salvífico en la historia[11]. Y, justamente, para que sea una reflexión teológica cristiana, pensamos que tiene que partir de la experiencia originante suscitada por el encuentro de Jesús de Nazaret El Mesías con las personas de su entorno, marginadas por ser pobres y enfermas[12]. Él salió al encuentro de los despojados, los

---

como "ahora" (gracia-libertad) contrapuesto a un "antes" (ley-sujeción). El mismo autor, en *Masas y Minorías en la dialéctica divina de la liberación*, Buenos Aires:Editorial La Aurora, 1973, 34-35, retoma la idea de lo **extraordinario** en relación a la gracia cristiana, "parecería que la única ética cristiana posible […] está situada en lo extraordinario, en lo no mecánico, en lo estadísticamente minoritario". Así, en el sentido de que la gracia es algo <<extraordinario>>, pero, a la vez, constituye lo más universal, Pierre Teilhard de Chardin, *El Fenómeno Humano.* Traducción, prólogo y notas de M. Crusafont Pairó, Madrid:Taurus Ediciones, 1967, 72, dice que de lo que se trata es de "*descubrir lo universal a través de lo* excepcional". Edward Schillebeeck, *Cristo y los Cristianos. Gracia y* Liberación. Tradujo: A. Aramayona, Madrid:Ediciones Cristiandad, 1982, 454, expresa que "Para el Nuevo Testamento se trata de seguir el camino de la vida de Jesús con Dios […] es una actitud vital, existencial, mediante la cual el impulso de Dios, su amor y fidelidad misericordiosos *–hesed* y *emet-* […] son continuados por los hombres en nuestra historia terrena". Victorio Araya-Guillén, "El Dios de los pobres: misterio de gracia y fidelidad" en *SIWO´2* (2009), 123-160. Asimismo, utilizando una idea de Pierre Teilhard de Chardin, *El corazón de la materia*, Traducción: Milagros Amado Mier y Denisse Garnier, Santander:Editorial SAL TERRAE, 2002, 48, la gracia sería "inmersión de lo divino en lo carnal" y "de lo carnal en una increíble Energía de Irradiación".

[9] Samuel Rayan, "Teología del Tercer Mundo: ¿Hacia dónde nos dirigimos a partir de ahora?", 316.

[10] Juan Luis Segundo. "Diálogo y Teología Fundamental" en *Concilium* 46 (1969), 403. Recreando al autor, pensamos que el quehacer teológico-pastoral ante los hechos históricos debe ser realizado, no desde la frontera del dogma, como capítulo pastoral o anexo a la teología fundamental, sino desde el dogma mismo, puesto que es todo el fundamento cristiano lo que está puesto en juego, si quiere ser una propuesta teológico-pastoral relevante para su tiempo.

[11] Ignacio Ellacuría, "Historicidad de la salvación cristiana" en Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, *Mysterium Liberationis. Conceptos Fundamentales de la teología de la liberación I*. Madrid:Editorial TROTTA, 1990, 325, 323, proporciona el fundamento teológico para nuestra perspectiva al proponer que "La teología de la liberación no ha de entenderse como una teología de lo político, sino como una teología del reino de Dios" con su enfoque en la "dimensión liberadora", "de su opción preferencial de los pobres" y su incidencia epistemológica en "el carácter salvífico de los hechos históricos". **El concepto "complejo mundo del sida" lo definiremos en el capítulo dos de nuestro trabajo no en el sentido o al interior de de una teoría de la complejidad.**

[12] Christian Duquoc, "Mesianismo y teologías de la liberación" en Gregory Baum et. Al. *Vida y Reflexión. Aportes de la teología de la liberación al pensamiento teológico global*, Lima. Perú:CEP, 1983, 106, plantea una *aporia* para las TL, "la realización de la promesa de Jesús y la permanencia de la historia opresiva". La Nueva Biblia Española traduce "Jesús el Mesías". Sobre "Nazaret", Jorge Alvarez Calderón. "Nazaret: su significado para Jesús y para la Iglesia" en *Páginas* 105 (1990), 15-31. También, "Evangelio según Felipe" (Evangelio de Felipe), 47, en Aurelio de Santos Otero, *Los Evangelios Apócrifos. Colección de textos griegos y latinos, versión crítica, estudios introductorios y comentarios*, Reimpresión.

desarraigados, los quebrantados por el peso de la enfermedad y la condena socio-teológica que ello implicaba. No eliminó las enfermedades ni la muerte, sí propuso el reino de Dios como convocatoria a formar una nueva familia[13], que en su práctica se manifestó como ternura, sanación, comensalía**,** y superación del sistema social empobrecedor desde dentro (praxis ideológico-política)[14], lo que en el presente trabajo vamos a entender como ternura política liberadora de Dios ante el complejo mundo del sida.

De manera análoga[15], tratamos de partir de la experiencia concreta entre y con las personas con VIH, puesto que la teología tiene que precisar sus interlocutores, "¿Quién habla? ¿A quién habla? y ¿De quién habla?"[16] Habla un agente pastoral sanitario como

---

Madrid:Biblioteca de Autores Cristianos, 2003, 725, "Los apóstoles (*apóstolos*) antes de nosotros (le) llamaron así: "Jesús el Nazareno (*Nazoraios*), Mesías" –que quiere decir-:"Jesús el Nazareno, el Cristo"; Néstor O. Míguez, "El Imperio y los Pobres en el Tiempo Neotestamentario", *RIBLA* 5/6 (1990), 87; Jon Sobrino, "Mesías y mesianismos Reflexiones desde el Salvador" *Concilium 245* (1993) 162, plantea que ya desde el NT se da un proceso de "olvido del mesianismo", es decir, una "des-mesianización de Cristo", "después de la resurrección, se comprende a Jesús como *salvador* y por eso se le puede denominar mesías, pero la *salvación* de la que es portador no parece incluir ya un elemento central del mesianismo: que la salvación es salvación histórica de un pueblo oprimido, externa e internamente". También, Fernando Castillo, *Iglesia liberadora y política*, 142-143, alude a la intención de Marcos de separar a Jesús del judaísmo debido a la sospecha romana de que todo el pueblo palestinense era sinónimo de revuelta.

[13] Pierre Teilhard de Chardin, *El Fenómeno Humano*, 356, dice al respecto, "El Reino de Dios, ¿una gran familia? Sí, en un determinado sentido. Pero también, en otro sentido, una prodigiosa operación biológica: la de la **Encarnación redentora**" (Énfasis nuestro).

[14] Leopoldo Zea, *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, México:Editorial Joaquín Mortiz, 1974, 20, 26, 27. El autor plantea una premisa fundamental, "El primer acto de la emancipación mental o cultural es la toma de conciencia de la dependencia […] acto de la desenajenación, de la alienación […] Es el acto sin el cual la descolonización va siendo una y otra vez aplazada". Ahora bien, esto no implica negar chauvinistamente, porque "negar no significa eliminar, sino asimilar, esto es, conservar. Sin que lo conservado, por ello, sea un obstáculo a lo que va siendo". Esta dinámica asimiladora y creadora (*Aufhebung*) "será el principio de nuestra desenajenación", que impedirá "pasar de una a otra cultura de dominación". Creemos que esto permite entender la idea de superar el sistema desde dentro.

[15] Mauricio Beuchot, *Hermenéutica analógico-icónica y teología*. Bogotá:Pontificia Universidad Javeriana. Facultad de Teología, 2008, 119, relaciona **analogía** e **iconocidad**. La analogía (lo invisible a través de lo conocido) implica la participación ontológica, lo que *es* a través de lo que *existe*, se encuentra en relación con lo icónico, la *imagen*, el *símbolo*. Por esto, la hermenéutica abarca ambos sentidos. Así, Dios (es) viene a ser conocido a través de los seres humanos (existentes) que son seres interpretativos (icónicos). El concepto de *gracia* vendría a ser el don de Dios que nos permite interpretar su voluntad en lo existente e histórico.

[16] Elizabeth Gross, "¿Qué es la teoría feminista?" en *Debate Feminista 12* (1995), 99. También, Michael Schneider, *Teología como biografía. Una fundamentación dogmática*. Traducción: Rafael Fernández de Maruri, Bilbao:Desclée De Brouwer, 2000, 18. El autor, en relación a la implicancia del teólogo respecto de su acción teologizadora, esboza una idea interesante, "Comprender la teología como seguimiento significa mostrar que **la biografía del creyente es la condición de posibilidad del conocimiento teológico**" (Énfasis nuestro), aunque él mismo, a pesar de esta concepción, desenvuelve su escrito no a partir del desafío de la experiencia del seguimiento personal-comunitario, sino a partir de conceptos. Pero

parte de una institución eclesial que busca realizar su quehacer pastoral desde el contexto mencionado**,** teniendo en cuenta los procesos que allí se desarrollan, como son: el duelo tras el diagnóstico, la lucha difícil y cotidiana por consolarse y consolar a otros u otras que se encuentran en el mismo sufrimiento, la incidencia socio-política para el acceso a las medicinas paliativas y de característica antirretroviral, la obtención de pequeños servicios dentro de las instituciones hospitalarias (agua caliente, pañales, gestiones ante las trabajadoras sociales), el dinero para el traslado urgente hacia los centros de atención médica, las alianzas con grupos de voluntarios, GAMs (Grupos de Ayuda Mutua entre pares con VIH), colectivos de la sociedad civil, y las iglesias. Precisamente, en ese proceso humanitario y humanizador, en el cual se trata de ser “compañeros en el amor”[17], se habla a todos y todas las que deseen cruzar esta frontera, que quieran unirse a esta “comunalidad a través de la diferencia”[18], que nos va a permitir, en el Espíritu de Jesús, “ser lo que somos”[19], “un cuerpo vivo en crecimiento”[20] Por esto, ¿De quiénes hablamos? del encuentro entre y con las personas con VIH, donde acontece el misterio de la revelación y de la gracia, entendido como experiencia histórica de la ternura política liberadora de Dios desde las condiciones tercermundistas de América Latina y El Caribe.

Por otro lado, la categoría **ternura política liberadora de Dios** intenta expresar un método inductivo de teologizar. La ternura es una de las experiencias humanas que

---

sirve para enfatizar la implicancia del sujeto que teologiza, precisamente con aquello que teologiza, mutua implicación entre dogmática y espiritualidad. Un ejemplo de esta mutua implicancia en la teología latinoamericana, José Míguez Bonino, *La fe en busca de eficacia. Una interpretación de la reflexión latinoamericana de liberación*, Salamanca:Ediciones Sígueme, 1977, 17. El autor afirma que no existe “un cristianismo aparte o por encima de sus encarnaciones históricas concretas”. Y define claramente esa realidad desde donde el teólogo teoriza, “el colonialismo español ligado al catolicismo romano y el neocolonialismo nordatlántico, relacionado con el protestantismo”. Así, expresa, en la línea de comprensión de Michael Schneider, “**El cristiano latinoamericano sólo puede alcanzar una clara conciencia de sí mismo en la medida en que descubre y analiza estas dos relaciones históricas de su fe y se ubica con respecto a ellas**” (Énfasis nuestro).

[17] Elizabeth. Gross, “¿Qué es la teoría feminista?”, 103. A propósito de “Quién habla” se está haciendo referencia a la labor como agente pastoral voluntario anglicano del autor del presente trabajo, Universidad Bíblica Latinoamericana-Ana Cecilia Rettes Ch. Encargada Dpto. Registro, *Informe de Práctica Profesional. En cumplimiento parcial de los requisitos del Bachillerato en Ciencias Teológicas, Estudiante: Víctor Manuel Mendoza Gutiérrez, Lima 2006*, Set. 2007.

[18] Michele Barret; Anne Philips. “Debates feministas contemporáneos” en *Deestabilizing Theory: Comtenporary Feminist Debates*, .California:Stanford University Press, 1992, 148

[19] Ivone Gebara, *Intuiciones ecofeministas: ensayo para repensar el conocimiento y la religión*, Traducción: Graciela Pujol, Montevideo:Doble Clic Soluciones Editoriales, 102

[20] Ivone Guebara, 84

resultan fundamentales para el acto de conocer y actuar en la sociedad. Esto se resuelve por lo general en la infancia cuando resultamos aceptados o rechazados por nuestro entorno más cercano y vital. Por esto, el concepto podría entenderse más precisamente como **capacidad de ternura**, que implica tanto la capacidad cognitiva contextualizada de calor humano gratificante, como también la capacidad para aprender los valores expresados por las personas que nos rodean en forma de testimonios personales aceptados y queridos[21]. En cierta forma, esta experiencia temprana induce nuestra manera de ser, conocer, de estar en el mundo, de interrelacionarnos amorosamente entre los seres humanos, de hacer habitable nuestro mundo en el sentido de un *ethos* socio-cultural afectivamente humanizador[22]. Diríamos que en la experiencia de ternura humanizadora entre y con las personas con VIH, se despliega el "Sentido de la plenitud", como búsqueda, sentimiento y vocación, llamados a ser más y mejores personas desde el "corazón de la materia", desde el corazón de la historia en el complejo mundo del sida, desde el lugar del pobre, desde ese "contacto de comunión", de encuentro y convocatoria,

---

[21] Eva Guiberti, *Niños y niñas adoptados por personas homosexuales*. Consultado en: www.imagoagenda.com/articulo.asp?idarticulo=1320 Fecha de acceso: 10 de junio de 2012. Sobre la importancia de este afecto temprano, Max Horkheimer, *Teoría Crítica*. Traducción: Edgardo Albizu y Carlos Luis, Buenos Aires:Amorrortu Editores, 1968, 133, 131, atinadamente expresa que "Para la formación del carácter autoritario es en especial decisivo que los niños aprendan, bajo la presión del padre, a no remitir cada fracaso a sus causas sociales, sino a quedarse en las causas individuales y a hipostasiarlas religiosamente como culpa, o […] como falta de talento", "He aquí el resultado de la educación paterna: seres humanos que de antemano buscan el error en sí mismos […] no han sido educados para ir hasta el fundamento de las cosas, y confunden el fenómeno con la esencia. No son capaces de ir más allá de las meras verificaciones […] por medio del pensamiento crítico". Así, "los hijos e hijas de los burgueses aprendían, a pesar de todos los discursos acerca de aquellos ideales que acogían en su intimidad, que el cumplimiento de todos los deseos en realidad dependían del dinero y de la posición […] los caminos que llevan al poder no están señalados, en el mundo burgués, por la realización de juicios de valor moral, sino por una hábil adaptación a las circunstancias".

[22] Gastón Bachelard,. *La formación del espíritu científico*, Traducción de José Babini. México:XXI siglo veintiuno editores, 21, subrayará la importancia para el conocimiento científico el acto previo de lo que el llama "catarsis **intelectual** y **afectiva**" (Énfasis nuestro). Lo que Juan Luis Segundo, *Liberación de la teología*, Buenos Aires-México:Ediciones Carlos Lohlé, 1975, 111-140, denominará proceso de <<desideologización>>. Agustín Domingo Moratalla, "Introducción: Historia y Filosofía en H. –G. Gadamer" en Hans –Georg Gadamer, *El problema de la conciencia histórica*, 30, expresa que "Todo método filosófico comporta en la hermenéutica una clara *opción ética* que honestamente no se debe eludir". Anselm Grün, *No te hagas daño a ti mismo*. Tradujo: José María Hernández, Salamanca:Ediciones Sígueme, 2001, 24, basándose en Epicteto, dice que "las ideas sobre las cosas determinan nuestra experiencia vital. Jamás vemos objetivamente la realidad. Siempre la vemos a través de un determinado filtro". Aunque no concordamos con el ángulo de su perspectiva, también Hans Küng, *Ética Mundial en América Latina. Prólogo de Carlos Paz y Gerardo Martínez Cristerna*. Traductores: Gilberto Canal Marcos, José Manuel Lozano Gotor, Carlos Martín Ramírez, Alejandro del Río Hermann y Rufino Velasco, Madrid:Trotta, 2008, 24-26

se desarrolla la comunicación del Espíritu de Jesús de Nazaret El Mesías, envolviéndonos a todos y todas en una "amorización total", en una "Sola caritas".[23]

Asimismo, desde Aristóteles se entiende al ser humano como *zoom politikon*[24], es decir, que el proceso de ser persona se decide en esta función característica de hombres y mujeres. Es la condición *sine qua non* de nuestra naturaleza humana. Sobre esto se puede debatir, naturaleza o factor histórico, pero la intuición aristotélica es una de las conquistas conceptuales de nuestra tradición occidental y uno de los elementos de nuestro conocer entendido como praxis política. Hombres y mujeres somos seres políticos, sea que asumamos una política de línea conservadora o de carácter crítico-revolucionaria. Aun más, afirmamos que el concepto de *política* presupone "un análisis de la sociedad donde el *para qué* esté siempre por encima y antes del *cómo*", esto es, "donde la pregunta fundamental no sea la de hacer funcionar la sociedad, sino la de volverla más humana"[25]. De esta forma, la idea pertinente para la teología no es reflejar el pensamiento dominante de cómo funciona la sociedad, sino de para qué funciona dicha sociedad. La primera perspectiva corresponde a una teoría funcionalista, la segunda a una teoría crítica, "donde

---

[23] Pierre Teilhard de Chardin, *El corazón de la materia*, Traducción: Milagros Amado Mier y Denisse Garnier, Santander:Editorial SAL TERRAE, 2002, 17, 22, 55, 56, 9. Sin embargo, como atingencia, N. M. Wildiers, anota en el Prólogo del libro, que "a pesar del deseo y la esperanza de Pierre Teilhard de Chardin de abrir una vía hacia el futuro que todos pudieran seguir, **es preciso constatar que sólo una pequeña elite vive con la conciencia lúcida de una evolución acelerada e irreversible**, así como la inminencia del paso de la humanidad a la era de la síntesis" (Énfasis nuestro).

[24] Aristóteles, *La Política.* Traducción de Patricio de Azcárate, Madrid:Espasa-Calpe, 1974, 23, "el hombre es un ser naturalmente sociable", o, Aristóteles, *La Política.* Traducción: Julio Pallé Bonet, Barcelona:Editorial Bruguera, 1981, 58, "el hombre es por naturaleza un animal social". Graciela Biagini, *Sociedad civil y VIH.SIDA. ¿De la acción colectiva a la fragmentación de intereses?* Buenos Aires:Paidós, 2009, 163, apunta que, "Mientras que en el modelo aristotélico el punto de partida es la sociedad, en el liberalismo de Hobbes o Locke será el individualismo quien dará origen al Estado a través de una acción <<deliberada>> como el contrato". En el mismo texto, Hobbes llega a decir, "La mayoría de los que escribieron sobre política suponen que el hombre es un animal nacido con disposiciones naturales para vivir en sociedad […] **Este axioma no deja de ser falso**" (Énfasis nuestro). Percibimos en Hans-Georg Gadamer, *El problema de la conciencia histórica*, Traducción e Introducción de Agustín Domingo Moratalla, Madrid:Editorial TECNOS, 2000, 81-94, que el sentido aristotélico de su planteamiento radica en la crítica que este filosofo hace de la idea platónica del Bien como una generalidad vacía de sentido, oponiéndole *el bien del hombre,* entendiendo esto mismo sobre la identificación de *areté* y *logos* (virtud y saber), es decir, que el sentido del *zoom politikon* descansa en la idea de esta unidad conceptual, pues no habría mayor virtud <<política>> que la del bien del hombre.

[25] Juan Luis Segundo, *Teología Abierta II. Dios. Sacramentos. Culpa*. Madrid:Ediciones Cristiandad, 1983, 274

el amor se vuelca en los grandes planteamientos humanos: hambre, miseria, dominación”[26].

En este punto, la teología de la liberación ha elaborado justamente el concepto de liberación como reflexión crítica sobre la praxis histórica liberadora de los pobres a la luz de la fe. Es decir, ha hecho una reapropiación de la idea <<ilustrada>> de que los hombres y mujeres son rectores de su propia humanización en la historia. La verdad se verifica en la historia. Más apropiadamente, la teología de la liberación deviene como una teoría deudora de la ilustración de tradición marxista, donde el conocimiento no cumple el rol de explicación del mundo, sino que asume como presupuesto el compromiso político por la trasformación del mundo mediada por una praxis revolucionaria[27]. Sea como entendamos el concepto <<praxis revolucionaria>>, ésta es una intuición básica para entender la sociedad en la etapa capitalista, si ello ha de pensarse en forma crítica.

> El concepto […] contiene y remite a una *relacionalidad*. Así, se entiende que las prácticas humanas no son libres, sino que se inscriben en lógicas de instituciones sociales y procesos que pueden ser *liberadores* (gratificadores, portadores de creatividad y expansión o plenitud de vida) o de *sujeción* (que bloquean la autonomía, la autoestima, la creatividad y la responsabilidad).[28]

---

[26] Juan Luis Segundo, *Teología Abierta II. Dios. Sacramentos. Culpa*, 276. Atinadamente, el autor sostiene que “El lenguaje del evangelio –reflejo de la problemática y de la estructura social de una época- habla del amor ejemplificándolo en encuentros y actitudes interpersonales. Pero cuando hoy, frente a la socialización del proceso histórico universal, se sigue hablando del amor en términos idénticos, ¿no constituirá ello una evasión?”. En realidad, anota el autor, “El amor verdadero y eficaz es complejo”.

[27] Carlos Marx, “Tesis sobre Feuerbach”, Tesis 11, en C. Marx y F. Engels, *Obras Escogidas. Tomo I*, Moscú:Editorial Progreso, 1978, “Todo lo que los filósofos hicieron fue interpretar el mundo […] pero lo que interesa es transformarlo”. P. Lecocq, “Marxismo y violencia” en P. Dabesiez-A. Dumas, *Teología de la violencia*. Tradujo: Alfonso López Caballero, Salamanca:Ediciones Sígueme, 1971, 111, sobre el realismo de la lucha contra la violencia imperialista, cita un pensamiento de Bertold Brecht, “Hay que tener valor para decir que los buenos han sido vencidos no por su virtud, sino por su debilidad”. Carlos Marx. Tesis 1. Aquí el autor define la acción revolucionaria como **práctico-crítica**. Según Leonardo Boff, “Qué son las teologías del Tercer Mundo” en *Concilium 219* (1988), 193, 192, La teología de la liberación “ha recuperado el carácter revolucionario del cristianismo”. Sin embargo, parece desubicada la afirmación de que “Ha arrebatado al marxismo el monopolio de la idea de transformación social”, haciendo de la teología o de la fe una ideología mediadora de esa trasformación. Sin embargo, sí tiene razón cuando expresa que “no basta analizar la sociedad, se requiere también una pedagogía de concienciación […] de los oprimidos”. Asimismo, según Hugo Assmann, “Hacia una argumentación unitaria sobre la teología de la liberación” en Gustavo Gutiérrez, et. Al. *Religión, ¿Instrumento de liberación?* Madrid:Marova, 1973, 173-180, 202-209, el concepto “a la luz de la fe” es también bastante problemático.

[28] Helio Gallardo, *Crítica social del evangelio que mata. Introducción al pensamiento de Juan Luis Segundo*. San José, Costa Rica:UNA, 1995, 43. También, Javier María Iguíñiz Echeverría, “Economía y desarrollo como libertad” en *Concilium 343* (2011), 56, entiende que “La falta de libertad es […] tanto una

En consecuencia, en la tradición teológica liberadora se reinterpreta el concepto de Dios. Ya no cumple un rol ideológico-legitimador de los grupos dominantes. Por esto, deviene en crítica tanto de la estructura política actual, como de la misma función social de las iglesias cristianas en esa estructura. Así, el concepto tradicional sobre Dios como un ser ahistórico omnipotente que ha imperado en la iconografía cristiana, prácticamente desde la era constantiniana, viene a ser reinterpretado como Dios liberador[29], entendido en correlación semántico-pragmática con el concepto de opción por los pobres, recuperando así una significación bíblica fundamental.

> La expresión <<opción por los pobres>> es […] una expresión moderna. Pero la realidad que señala con dicha expresión está en el corazón mismo de la Biblia, o quizá debiéramos decir que está en el fundamento de la Biblia. Toda la Biblia parte de la revelación de un Dios que hizo opción por unos campesinos que eran campesinos oprimidos: unos en Canaán, oprimidos por los reyes de las varias ciudades-estado que allí había; y otros, en Egipto, por el gran emperador Faraón. Dios mismo, el Dios de la Biblia, se revela por vez primera como el Dios que opta por estos pobres específicos, campesinos y trabajadores de la construcción. Ésta es una opción en el sentido más estricto de la palabra: toma partido por ellos y contra su opresor.[30]

De esta forma, entendemos el concepto <<opción por los pobres>> de dos maneras interrelacionadas. La primera, epistemológica, donde esta opción viene a ser el

---

causa de otras carencias como una consecuencia de éstas". Sobre la utilidad de las definiciones en la investigación, L. Casamayor, "Sociología de la violencia" en P. Dabezies-A. Dumas, *Teología de la violencia*, Tradujo del francés: Alfonso López Caballero, Salamanca:Ediciones Sígueme, 1971, 32

[29] Juan Luis Segundo, *Teología abierta para el laico adulto. Nuestra idea de Dios*, Buenos Aires-México:Ediciones Carlos Lohlé, 1970, 172, 197, lo entiende como "liberador de todos los estereotipos", o en el acto de "desalienación". Silvia Regina de Lima Silva, "Dios" en Virginia Fabella-R. S. Sugirtharajah, *Diccionario de Teologías del Tercer Mundo*, Estella (Navarra):Editorial Verbo Divino, 2003, 122.

[30] Jorge Pixley, "Opción por los pobres y Dios de los pobres" en José María Vigil (Editor), *La opción por los pobres*, Santander:Editorial SAL TERRAE, 1991, 19. En la misma referencia bibliográfica de José María Vigil, ver el artículo de Jon Sobrino, "Opción por los pobres y seguimiento de Jesús", 43. Aquí el autor precisa, "Quien cree en el **Dios de Jesús**, por esencia, tienen que hacer esa OP (Opción por los pobres)" y agrega sobre la fe de Jesús, "así era su propia concepción de Dios, **como un Dios parcial hacia los pobres de este mundo**, y así era su misión" (Énfasis nuestro). Hugo Assmann, "Por una teología humanamente saludable. Fragmentos de memoria personal" en Juan-José Tamayo y Juan Bosch (eds.), *Panorama de la teología latinoamericana*, Estella (Navarra):Editorial Verbo Divino, 2001, 144-145, expresa sus dudas acerca de la "emergencia del sujeto histórico popular" porque supone una antropología equivocada de "inclinación natural de los humanos hacia la convivencia solidaria". Lapidariamente dice "Hoy tengo claro que **los humanos no somos naturalmente solidarios** con el conjunto de la especie" (Énfasis nuestro). Sobre una visión crítica de Dios, Helio Gallardo, "La cuestión de Dios en América latina" en *SIWO´Revista de Teología 2* (2009), 9-46.

presupuesto fundamental para una teoría teológica realmente liberadora, lo cual descansa en la idea sobre la necesaria interpretación del Evangelio.

> El Evangelio es letra, no sólo espíritu, y ya sabemos por San Pablo que la letra mata y que sólo el espíritu vivifica. Tal vez no reflexionamos suficientemente en que el Evangelio puede matar por ser letra, además de espíritu. Esa letra supone un problema hermenéutico […] En América Latina mueren literalmente millones de personas porque durante cinco siglos se ha leído el Evangelio de una determinada manera […] Se puede leer el Evangelio sin relación alguna con el hecho de liberar a los pobres de su pobreza, y por eso se ha leído tanto tiempo sin que los pobres hayan experimentado cambio alguno en su situación.[31]

Dicha clave consiste pues "como aquel previo para interpretar el Evangelio e impedir que su letra mate", porque en realidad no se puede "probar con el Evangelio que el Evangelio deba interpretarse precisamente desde la opción por los pobres" puesto que se tiene que "asumir esa opción como riesgo", es decir, viene a ser un presupuesto epistemológico fundamental, "Es algo previo al Evangelio".[32]

La segunda, se encuentra más bien relacionada con la fundamentación dogmática de la mencionada opción, y cuya definición sería <<opción preferencial por los pobres>>. Trata de plantear la relación necesaria bíblico-teológica entre la solidaridad con el pobre (en relación a la lucha contra la injusticia que crea tal pobreza) y la fe en el Dios de Jesús

---

[31] Juan Luis Segundo, "La opción de los pobres como clave hermenéutica para entender el Evangelio" Consultado en: http://www.servicioskoinonia.org/relat/118.htm. Fecha de acceso: 4 de Junio 2012. San Agustín, "De la Corrección y de la Gracia" I, 2a, en Biblioteca de Autores Cristianos. *Obras de San Agustín. Tomo VI: Tratados sobre la Gracia*, Madrid:BAC, 1956, 133, también cita el pasaje "La letra mata, pero el espíritu vivifica" de 2Cor. 3,6 en relación al tema de la gracia. Sobre la idea de **preferencial**, Juan Luis Segundo, "La opción por los pobres como clave hermenéutica para entender el Evangelio". El *logión* teológico que se encuentra en debate aquí es lo relacionado con el sustantivo adjetivado "preferencial". Juan Luis Segundo, dice que la clave del uso de este concepto radica en quitarle "conflictividad" a dicha opción. En cambio, Gustavo Gutiérrez, "Renovar <<la opción por los pobres>>" en *Revista Latinoamericana de Teología* 36 (1995), 273, expresa que "La preferencia nos recuerda […] la universalidad del amor de Dios, que no excluye a nadie". Para el primero es una categoría epistemológica, por lo tanto absoluta. Para el segundo resulta un tema dogmático, por lo tanto la opción por los pobres es algo que "se pone en primer lugar". Sobre el debate en torno a este punto, todo el texto de José María Vigil (Editor), *La opción por los pobres*. Santander:Editorial SAL TERRAE, 1991.

[32] Juan Luis Segundo. "La opción por los pobres…". Rudolf Bultmann, "¿Es posible una exégesis sin presupuestos?" en André Marlet, *Bultmann*, Barcelona:Editorial Fontanella, 1970, 125, 128, expresaba un concepto cerrado sobre esto, entendiéndolo "sin presuponer los resultados de la exégesis". Sin embargo, también admite un concepto más abierto, por ejemplo, refiriéndose al método histórico-crítico, dice que "El método histórico incluye el presupuesto de que **la historia es una**, es decir, que es una sucesión ininterrumpida de hechos" (Énfasis nuestro).

de Nazaret El Mesías (la praxis del reino de Dios que revelan los evangelios sinópticos).[33] Sin embargo, aún cabría aquí una tercera significación complementaria, la cual está reseñada en torno al concepto de <<preferencia>>, entendido como sacar del anonimato a los que no contaban en la historia.

> Pues bien, eso es la opción preferencial: romper el anonimato, poner rostro, poner nombre a las personas. Jesús ha optado por los pobres, en general, pero también en concreto por personas como la hemorroísa. ¿Ven lo que quiero decir? Cuando afirmo que Jesús optó por los pobres sé que está incluida esta mujer, pero hay que destacarla como persona, lograr que se identifique, ella que se creía sin ningún valor. Amar es siempre sacar a alguien del anonimato. **El amor ayuda a dar identidad a otros**. Al hablar de amor preferencial, y del amor del Señor, preferentemente por los pobres, estamos hablando de darles identidad, de hacer que se sientan personas. (Énfasis nuestro)[34]

De esta manara, expresándonos en sentido pastoral, se trataría de coadyuvar en la doble e ineludible tarea humanizadora de levantar de la postración socioeconómica injusta a las mayorías empobrecidas y proporcionar espacios personalizadores de encuentro y convocatoria a todas las personas con VIH, para ellas y con ellas.

De forma concomitante, cabe decir que no entendemos la ternura como una emoción arbitraria, pasajera e irracional. En realidad, esta emoción, pegada de afecto, resulta ser configuradora de nuestro existir, tanto por la inteligencia que la fundamenta como del juicio de valor perdurable en el tiempo y, por esto mismo, alimentadora de la voluntad de cada persona para persistir en las opciones asumidas. En este sentido, la ternura hacia un objeto, animal o persona, posee un efecto y un valor sólo comparable

---

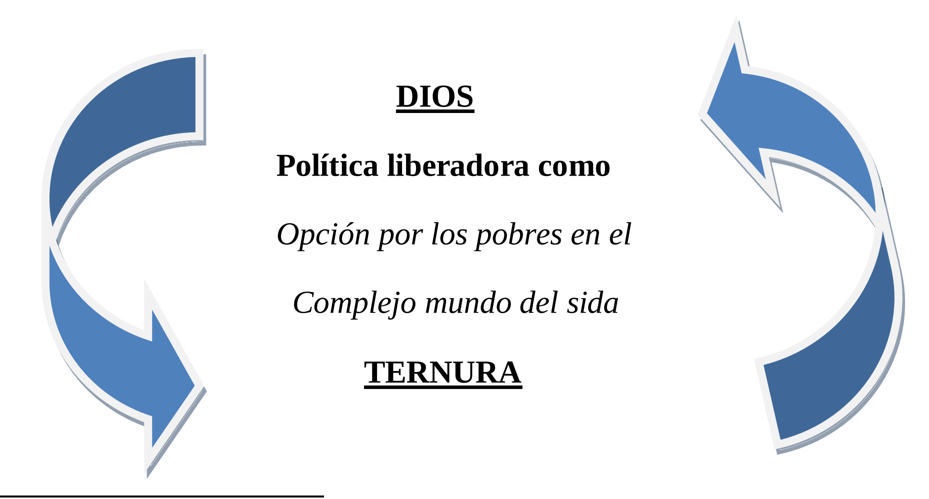
[33] Cf. Gustavo Gutiérrez, "Pobres, opción fundamental" en Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación I*, San Salvador, El Salvador:UCA Editores, 1992, 303. Para el autor, "La importancia de este asunto se halla en la revelación bíblica".

[34] Gustavo Gutiérrez. "Renovar "la opción por los pobres", en *Revista Latinoamericana de Teología* 36 (1995), 274-275. En el mismo sentido, muy interesante la idea de "vida oculta", aplicada a los pobres, de Jorge Alvarez calderón, "Nazaret: su significado para Jesús y para la Iglesia" en *Páginas 105* (1990), 26, "Ellos, como Jesús en Nazaret viven cotidianamente esa <<vida oculta>> que forja su personalidad […] La <<vida oculta>> de los pobres es algo así como un misterio insondable de humanidad, vivido muchas veces en el sufrimiento desgarrador, la impotencia y la oscuridad, pero también en **la ternura y la fuerza**, en la esperanza <<contra toda esperanza>>". José Comblin, "La opción por los pobres en la nueva conceptuación teológica" en Universidad Nacional Costa Rica, *Sociedades de conocimiento: Crisis de la religión y retos a la teología (Seminario de teólogos y teólogas 4-6 de abril del 2005)*, San José Costa Rica:UNA Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión, 2006, 79, expresa que "La opción por los pobres era una opción por un cambio revolucionario de la sociedad" pero que la estructura eclesial la asimiló como "más aceptable que el socialismo" para una Iglesia que "de todos modos, en su estructura no había cambiado en nada y continuaba aliada a los ricos".

con la centralidad de la figura materna en la historia de todas las personas. Eso alimenta las experiencias de <<ternura>>, la orientación valorativa de los ideales y las prácticas consecuentes y centrales de la existencia de cada quien. En este punto, mantener o defender una pretendida imparcialidad de nuestros intereses y compromisos resulta imposible.[35]

> Las emociones contienen una referencia ineliminable al *yo*, al hecho de que se trata de *mi* esquema de objetivos y proyectos. Aquellas contemplan el mundo desde mi punto de vista […] estructura la geografía de cada situación, y no podemos captar la emoción sin incluir tal elemento […] En pocas palabras, las valoraciones asociadas con las emociones son evaluaciones desde *mi* perspectiva, no desde un punto de vista imparcial.[36]

Al trasladar los conceptos aludidos a un gráfico de circularidad hermenéutica, tendremos entonces la visualización de sus interconexiones semántico-pragmáticas:



[35] Cf. Martha C. Nussbaum. *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*. Traducción de Araceli Maira, Barcelona-Buenos Aires-México:Ediciones PAIDÓS, 2008, 21-112. En una línea de psicoterapia en relación a la espiritualidad, Anselm Grün, *No te hagas daño a ti mismo*, 25, expresa que "No sólo vemos la realidad del color del cristal de nuestras proyecciones, sino que la creamos según la forma como la miramos", mucha gente cree en ilusiones y rumores, "Lo que ellos tienen por realidad son sólo las ideas que han recibido de los demás o las que ellos han cultivado en sí mismos tras haber brotado de su inconsciente […] Vemos a los demás según las ideas que nos hacemos de ellos".

[36] Martha C. Nussbaum. *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*, 75. Sin embargo. Juan D. Delius, "Inteligencias y cerebros: un enfoque comparativo y evolutivo" en Ignacio Morgado (Editor), *Emoción y conocimiento. La evolución del cerebro y la inteligencia*. Traducción: Eva Codó y Néstor Herrán, Barcelona:Tusquets Editores, 2002, 44-45, refiriéndose a la inteligencia emocional, dice que "se relaciona con la capacidad del individuo para controlar sus propias emociones, ya que éstas pueden interferir de manera positiva o negativa con un funcionamiento cognitivo eficaz. Por ejemplo, el miedo puede paralizar al razonamiento" porque "el control de las emociones atañe a estructuras filogenéticamente muy antiguas […] se diría que, debido a la inercia evolutiva, **nuestra estructura emocional está mejor adaptada a la vida en las cavernas que a la vida en los rascacielos**" (Énfasis nuestro).

Ternura y Dios vienen a ser entonces elementos interrelacionados, entendidos bajo el concepto de trascendencia intrahistórica[37], es decir, la verdad trascendental no se decide en pretender alcanzar el cielo mediante una práctica moral individualista de santidad, sino de un compromiso político comunitario hacia una mejor humanidad[38]. La mediación práxica resulta ser la política liberadora de opción por los pobres en el complejo mundo del sida.[39] A Dios no lo podemos <<ver>> en sí mismo, sí lo <<vemos>> en el corazón del proceso histórico de lo que hemos llamado mediación práxica. En realidad, "El atinar o no con Dios no es una cuestión intelectual sino un asunto de apostar o no a los valores más humanos"[40]. Todo esto bajo el presupuesto ideológico entonces de que una política sin ternura entre y por los seres humanos resultaría en política inhumana, pero, a la inversa, una ternura sin la dimensión política liberadora resulta ser una práctica alienante en un sentido de falsa conciencia y, por lo mismo, igualmente deshumanizadora.

---

[37] Jürgen Habermas, *Conocimiento e Interés*, Versión castellana de Manuel Jiménez, José F. Ivars y Luis Martín Santos, Madrid:Taurus ediciones, 1982, 39-40 sobre la **perspectiva materialista** del concepto de trascendentalidad. Respecto a la importancia teológica de tal concepción, José Ignacio González Faus, "Una tarea histórica: de la liberación a la apocalíptica" en *Revista Latinoamericana de Teología* 36 (1995), 286, expresa que "si la frase "Dios existe" y la frase "los hombres sufren injustamente" se puede pronunciar una al margen de la otra […] y sin que tengan nada que ver la una con la otra, entonces la frase "Dios existe" se convierte en **blasfemia**, y la frase "los hombres sufren injustamente" se convierte en desesperante o en totalmente intrascendente y carente de importancia". También, Joham Baptist Metz, *Dios y tiempo. Nueva teología política*. Con la ayuda de Goethe Institut Inter Nationes, Bonn. Madrid:Editorial TROTTA, 2002, 14-15, expresa que la teología predominante en la época moderna, de orientación trascendental, existencial y personalista, parecen guardar una cosa común, **la tendencia a lo privado**.

[38] Ivone Gebara-María Clara L. Bingemer, *María, mujer profética. Ensayo teológico a partir de la mujer y de América Latina*. Traducido por Eloy Requena Calvo. Madrid:Ediciones Paulinas, 1988, 11, proponen entre otros elementos, una **antropología humanocéntrica**: "En la perspectiva de la encarnación, Dios asume totalmente la carne humana, de forma que <<el que me ve, ve al padre>>, <<el que dice que ama a Dios y odia a su hermano es un mentiroso>>,<<tuve hambre y me disteis de comer>> (…) Somos los unos para los otros presencia de Dios".

[39] En realidad, en el presente trabajo, cada concepto está implicado. De acuerdo a Gastón Bachelard, *La formación del espíritu científico*, 24, no *en sí mismos*, sino dentro de una "síntesis racional", es decir, en el conjunto de sus interrelaciones semántico-pragmáticas de la totalidad del discurso. Y, esto, en forma de un discurrir circular.

[40] Juan Luis Segundo. *Ese Dios*. Versión desgravada de sus charlas. Montevideo:OBSUR Observatorio del Sur, 2006, 147. A su vez, Franz Hinkelammert, *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. San José CR:Editorial Arlekin, 2010, 39, expresa que la realidad de inhumanidad (lo que "no es") constituye el "lugar epistemológico, desde el cual se conoce la realidad y desde el cual hay que actuar". Y, agrega, "No es el resultado de un análisis, sino la condición de posibilidad de un conocimiento realista", que el autor, siguiendo a Pablo, llama <<la sabiduría de Dios>>".

1.2 Fundamento metodológico

Para la presente investigación suscribimos la relatividad y parcialidad de toda metodología, es decir, que asentimos la inevitable condición histórica de toda propuesta metodológica. En este sentido, nuestra proposición metodológica no pretende guarecerse al interior de una tradición esencialista u ontológica, sino más bien espera ser entendida como la expresión de una opción de vida y compromiso político en favor de las personas con VIH, y como una herramienta de construcción teórica.

En suma, las categorías <<ternura política liberadora de Dios>> y <<complejo mundo del sida>> no parecen guardar ningún antecedente, propio o expresado en forma conjunta, como teoría teológica en sentido técnico. Sí se encuentran estudios sobre sus elementos o componentes: ternura, política, liberación, Dios, contexto del sida. Quizá el antecedente más antiguo, paradigmático y dador de sentido, en relación a la interconexión entre ambas categorías propuestas, sea la concepción bíblica “Dios es amor” de la Primera Carta de Juan 4,8 en el sentido de la mediación histórica del amor entre los seres humanos como necesaria para la salvación. En este punto, lo que nos toca es elaborar una **perspectiva**, es decir, recurrir a propuestas teóricas que incidan en las categorías por construir, puesto que tratándose de una teología pastoral, resulta inimaginable que ello pudiera realizarse sin asumir una perspectiva interdisciplinar y transdisciplinar. De aquí los variados conceptos tomados de diversas disciplinas que en este trabajo nos encontramos entretejiendo.

De esta manera, en orden a fundamentar nuestro camino metodológico, elegimos la concepción hermenéutica circular entre **fe e ideología**, entendiendo por fe un valor fundamental y por ideología el medio práxico-eficaz por el cual este valor se historifica[41]. De esta forma, una pastoral cristiana que pretenda comunicar, por ejemplo, solamente el valor <<religioso>> de la gracia, resultaría imposible sin una <<mediación ideológica>>. Aun más, para esta metodología el teórico o intérprete debe poseer, desde el inicio de su

---

[41] Juan Luis Segundo, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret I: Fe e* Ideología, Madrid:Ediciones Cristiandad, 1982, 13-43. Asimismo, Juan Luis Segundo. *Liberación de la Teología.* Buenos Aires-México:Ediciones Carlos Lohlé, 1975, 11-45. También, Néstor Óscar Míguez, “Círculo hermenéutico” en Virginia Fabella-R. S. Suirtharajah, *Diccionario de Teologías del Tercer Mundo*, 68-69

investigación, una cualidad crítica (o actitud y experiencia teórico-práctica), expresada como <<sospecha ideológica>> sobre la concepción y realidad dominante existente[42]. La sospecha ideológica viene a ser entonces la actitud crítica fundamental de toda propuesta que pretenda ser teología liberadora, en la cual, el investigador "se ve obligado a cada paso a poner juntas las disciplinas que le abren el pasado y las disciplinas que le explican el presente, y ello en […] su intento de interpretar la palabra de Dios dirigida a nosotros"[43]. Entiende que, por lo general, la práctica social para un cristiano o cristiana está guiada, consciente o inconscientemente, por unas determinadas "certezas teológicas"[44] de carácter funcionalmente conservador.

Ésta actitud crítica teórico-práctica viene a emerger en el intelecto como ruptura epistemológica respecto al conocimiento corriente o dominante, puesto que muchas personas <<ven>> la misma realidad pero no sacan las mismas consecuencias teórico-prácticas sobre la misma.[45] El elemento decisivo en esta propuesta lo constituye lo que

---

[42] Juan Luis Segundo, *Liberación de la teología*, Buenos Aires-México:Ediciones Carlos Lohlé, 1975, 11-45, 175, 176, 177, expresa que "lo absoluto en el plan de ese Dios que revela una verdad, no es que esa verdad sea aceptada, sino que sea puesta al servicio de los problemas históricos y de su solución", "Ahora bien, esta solución […] está constituida por una ideología, esto es, por un sistema histórico de medios y fines en relación con el problema de que se trata". De esta manera, dice el autor, "paradójicamente, lo absoluto, queda definitivamente sometido a la relatividad histórica". Por ejemplo, "Jesús *no especifica* qué clase de amor mutuo requiere su seguimiento. Y no lo hace precisamente para dejar libres a los cristianos y proporcionarles así una actitud imaginativa y creadora en la búsqueda del amor que, en cada momento de la historia, sea el más eficaz y amplio posible", es decir, que "la manera concreta de amar que Jesús proclama" es "una ideología". C. Marx y F. Engels, "Feuerbach. Oposición entre las concepciones materialista e idealista" en C. Marx y F. Engels, *Obras Escogidas en tres tomos*. *Tomo I*. Moscú:Editorial Progreso, 1978, 45, "Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época".

[43] Juan Luis Segundo, *Liberación de la teología*, 12. También, Tim Gorringe, "Lecturas políticas de la Escritura" en John Barton (ed.), *La interpretación bíblica, hoy*. Traducción: José Pedro Tosaus Abadía, Santander:Editorial SAL TERRAE, 2001, 93, basándose en Marx y K. Mannheim , expresa que "La sociología del conocimiento establece que cuanto escribimos como autores, o cuanto entendemos como lectores, está profundamente influido por la sociedad en la que vivimos y por nuestro lugar en ella […] La exégesis que tiene en cuenta estos factores […] hará preguntas […] Estas preguntas generan automáticamente una lectura <<política>> de la Escritura, aunque el tipo de política que de ahí surja sea otra cuestión".

[44] Fernando Castillo Lagarrigue, *Iglesia Liberadora y Política*, Santiago, Chile:ECO Educación y Comunicaciones, 1986, 50, utiliza el concepto de <<certezas>> en su análisis ideológico de la Iglesia católica, "El lugar social no es algo exterior a la Iglesia, sino que condensa una serie de prácticas y posiciones que constituyen un conjunto de <<certezas>> de la Iglesia, premisas vividas y practicadas aun sin ser formuladas explícitamente" y que "son decisivas para las <<certezas teológicas>> de la Iglesia" y "sus opciones".

[45] Gastón Bachelard. *La formación del espíritu científico*, Traducción de José Babini, México:XXI siglo veintiuno editores, 1988, 22.

podemos llamar el compromiso político de carácter liberador[46], puesto que el paradigma en el cual se inscribe nuestra investigación es el de la teoría crítica adscrita a la segunda ilustración de tradición marxista. Así, nuestra metodología <<parcializada>> se encuentra definida por el carácter circular de dicha teología, para la cual, "cada nueva realidad obliga a interpretar de nuevo la revelación de Dios, a cambiar con ella la realidad y, por ende, a volver a interpretar", puesto que, "la liberación no pertenece tanto al contenido sino al método usado para hacer teología frente a nuestra realidad"[47].

De esta forma, la relación entre el complejo mundo del sida y la teoría teológica liberadora en dirección a una fundamentación pastoral, exige el diseño de una **categoría interpretativa sociopolítica** que sea tomada en cuenta para impregnarle una perspectiva crítica al planteamiento que venimos desarrollando. No se trata entonces de describir, explicar, o de convertir nuestra propuesta en una superestructura más del imaginario socio-pastoral, sino de transformar la realidad[48]. Si se mira bien, este paradigma[49] del pensamiento crítico ha posibilitado las categorías socioanalíticas relevantes para las teologías contextuales en el Tercer Mundo.

> Prescindiendo de que existen mil maneras diferentes de interpretar y concebir el marxismo por quienes se sienten identificados con él, está también el hecho de que **los grandes pensadores no se substituyen unos a otros**, **sino que se fecundan y completan**. El pensamiento, a partir de Aristóteles, no será nunca lo que fue antes de él. En ese sentido, todos los pensadores filosóficamente en Occidente son aristotélicos. Tampoco el modo de concebir y plantear los problemas de la sociedad será en lo sucesivo lo que fue antes de Marx. Acéptese o

---

[46] Juan Luis Segundo, *Liberación de la teología*, 18, refiriéndose al método teológico, dice que este "supone siempre un **profundo compromiso humano**, es decir, una **parcialidad** conscientemente aceptada, y no ciertamente por criterios teológicos sino humanos" (Énfasis nuestro).

[47] Juan Luis Segundo, *Liberación de la teología*, 12

[48] C. Marx, *Feuerbach. Oposición entre las concepciones materialista e idealista.* En C. Marx y F. Engels, *Obras Escogidas I.* Moscú:Editorial Progreso, 1978, 11. "Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*" (Tesis 11)

[49] Luis J. González Oquendo, "Las ciencias sociales en América latina: condiciones y particularidades" en Sergio Villena Fiengo, *El desarrollo de las ciencias sociales en América Latina. Contribuciones a su balance*, Flacso-Secretaría General-CRESALC/UNESCO, 1998, 18,39, expresa que "Son los paradigmas quienes construyen las problematizaciones sobre la realidad". Aquí destacan dos categorías fundamentales: la **identidad** y el **cambio social**". Para el paradigma tradicional-moderno, el desarrollo se concibe como "**ingeniería social**" con "la que se puede eliminar o controlar los obstáculos que hacen atrasado a un país para que pueda llegar a una condición avanzada y moderna". Pensamos que ese es el trasfondo ideológico en la que se inscribe la ayuda internacional para el VIH. Nuestro estudio se ubica en la categoría del **cambio social.**

> no todo lo que Marx dijo, concíbase de tal o cual manera su pensamiento <<esencial>>, siempre será cierto que no hay pensamiento social actual que no sea, en una u otra medida, <<marxista>>, es decir, profundamente deudor a Marx. En este sentido, la teología de la liberación de América Latina es ciertamente <<marxista>>. (Énfasis nuestro)[50]

Esta proposición metodológica nos posibilitará ejercer una crítica hacia dentro del complejo mundo del sida y a las expresiones pastorales de las iglesias cristianas. Asimismo, nos evitará quedar aprisionados en el aspecto descriptivo del problema, o de sólo apostar a que los <<datos estadísticos>> proporcionados por las agencias internacionales, como por ejemplo ONUSIDA, originen un cambio cualitativo de conciencia, puesto que otros muchos también los <<leen>> y no se ven precisados a cambiar, por ejemplo, la concepción ideo-política que sostiene la asimetría del acceso a los recursos sanitarios en el mundo y que, según nuestro juicio, la práctica de la caridad internacional de las sociedades ricas fortalece. El hecho deshumanizador que reflejan las estadísticas, y que alguna corriente hermenéutica conceptualiza los hechos como pre-sociológico, sólo puede ser interpretado como injusticia, inhumanidad**,** que, a nuestro entender, implica un juicio valorativo que debería llevar a una acción política relevante de cambio social[51]. De lo contrario sólo avivará el <<deseo>> de colaborar con las agencias y grupos relacionados a la ayuda internacional. Para esto último no se precisan investigaciones sociales o teológicas alternativas, les basta la sociología y la teología de siempre[52].

En este punto, creemos necesario enriquecer este punto de vista metodológico con el paradigma sociológico de Max Weber, sobre la incidencia de lo religioso en la

---

[50] Juan Luis Segundo. *Liberación de la teología*, 19 (nota 10).

[51] Respecto a lo pre-sociológico, Bengh Holmberg. *Historia social del cristianismo primitivo. La sociología y el Nuevo Testamento.* Córdova (España):Ediciones El Almendro, 1995, 18. Aquí, el autor expresa que "toda aproximación sociológica a la realidad presupone una labor en el plano proto-sociológico", es decir, que primero son los datos estadísticos y luego vendría la interpretación. Sin embargo, el mismo autor, siguiendo a Ph. J. Richter, "Recent Sociological Approaches to the Study of the New Testament" *Religion* 14 (1984) 77-90, esp. 78 y *passim*, describe este concepto como "Hacer un uso analítico de un concepto sociológico como el de <<categoría>>, <<distribución del poder>> o <<secta>>, a fin de acotar los fenómenos de los que se dará luego una explicación, que puede ser sociológica".

[52] La razón profunda para esta afirmación la encontramos en, José Comblin, "La opción por los pobres en la nueva conceptuación teológica" en Universidad Nacional Costa Rica, *Sociedades de conocimiento: Crisis de la religión y retos a la teología (Seminario de teólogos y teólogas 4-6 de abril del 2005),* San José Costa Rica:UNA Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión, 2006, 79.

dinámica socioeconómica del capitalismo, puesto que esta realidad productivo-cultural aún es la que domina tanto la práctica como el pensamiento capitalista, ahora globalizado, en que nos encontramos.

> Tanto Weber como Marx basan su análisis sociológico sobre la relación necesaria que debe existir entre las formas económicas y las culturales, entre estructura y superestructura. Weber trata concretamente de mostrar con su análisis dos cosas: la *necesidad* y las *posibilidades* de llevar adelante el análisis de la superestructura cultural de la sociedad moderna, dada, por una parte, la *relativa* independencia de los elementos de una superestructura compleja con respecto a la producción económica inmediatamente existente; y dada, por otra parte, la *relativa* influencia de esas formas superestructurales para adaptar las actitudes humanas a un determinado modo de producción.[53]

En concreto, para Weber, se trata de "descubrir sí, y en qué medida, fuerzas religiosas han tomado parte en la formación cualitativa y en la expansión cuantitativa de ese espíritu [capitalista] en el mundo"[54]. Por esto, no creemos posible sostener que las iglesias cristianas puedan ser consideradas como espacios institucionales de carácter neutral o apolítico, "La palabra de Dios, a través de la Biblia y de la tradición, ¿ha provisto a la iglesia de <<principios>> absolutos de lectura del mundo en su dimensión política?". Mas aún, "¿le ha dado una clave privilegiada, a la que sólo ella tiene acceso, y que le permite escapar de las leyes de la política?" Es decir, "¿cómo puede ser la iglesia <<independiente>> de las políticas y de las ideologías dominantes?".[55]

1.3 Fundamento ideológico

La inserción de las personas creyentes que explícitamente se involucran como agentes de pastoral, con o sin VIH, en los procesos de humanización en el complejo

[53] Juan Luis segundo, *Liberación de la Teología*, 27

[54] Juan Luis Segundo, 28. Según Franz Hinkelammert, "El juego de las locuras: Ifigenia, San Pablo y el pensamiento crítico" en *Pasos* 140 (2008), 1-2, basándose en un texto de Walter Benjamin, expresa que el capitalismo, en oposición a la tesis de Max Weber, vendría a ser la "transformación de la ortodoxia cristiana". Pero, el autor amplía esta concepción al plantear que "Al preguntarnos cuál es este cristianismo que es transformado en ortodoxia podemos ver que el capitalismo no es apenas transformación de la ortodoxia cristiana en capitalismo sino que, a la vez, la crítica del capitalismo surge por una transformación del propio cristianismo antes de la aparición de la ortodoxia en los siglos III y IV y que sobrevivió más bien como herejía del cristianismo ortodoxo", que podrían estar siendo expresados en los diferentes movimientos contestatarios y socialistas a lo largo de la historia.

[55] Jean Guichard, *Iglesia, lucha de clases y estrategias políticas.* Tradujo: Alfonso Ortiz, Salamanca:Sígueme, 1973, 20

mundo del sida, debería ser "el inicio de una nueva manera de vivir, comunicar y celebrar su fe"[56]. En este espacio de fe y compromiso vamos a entender la comunicación de la revelación y la experiencia de la gracia como verdad para nuestro tiempo. Los desafíos para el quehacer teológico desde ese mundo resultan múltiples y complejos, pero que pueden ser entendidos desde uno de sus ángulos más significativos (según la mirada ideológica que vamos entretejiendo en este capítulo)[57] **desde la realidad de pobreza** (acceso a los medicamentos, posibilidades de alternativas médico-terapéuticos, dieta alimenticia apropiada, lugar de residencia ecológicamente saludable, políticas públicas adecuadas, entre otros) y la consiguiente **discriminación concomitante** (color de la piel, vestimenta simple, aspecto humilde, identidad no heterosexual, procedencia geográfica o etnográfica, mujeres que sufren violencia familiar, niños y niñas maltratadas, hombres y mujeres en situación de discapacidad, personas con infecciones de manifestación externa). Este es el "punto de vista"[58] desde el cual nos adentramos a analizar la temática propuesta. Desde este <<lugar>> comprenderemos el aspecto de la discriminación en su sentido más hondo respecto a la relación entre dignidad humana y accesibilidad a una adecuada calidad de vida. En este escenario se encuentra en juego, pensamos, las posibilidades humanizadoras para las personas con VIH, y la esperanza y testimonio de las comunidades cristianas que quieren ser testigos de Jesús en su propuesta del reino de Dios.

---

[56] Gustavo Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres. Selección de Trabajos.* Lima:CEP Centro de Estudios y Publicaciones, 1979, 215

[57] Grínor Rojo, *Diez tesis sobre la crítica*, Santiago de Chile:LOM Ediciones, 2001, 99 y 101, expresa que "Todo discurso es la representación semiótica de una ideología, entendida ésta […] como la experiencia misma, como lo <<vivido>>". En realidad "nuestro comercio con la realidad se encuentra mediado por la ideología, que vivimos inmersos en ella y que lo real se nos presenta no como lo que es […], sino a través de un filtro ideológico. Ese filtro ideológico es, al mismo tiempo y no puede sino serlo, un filtro textual y discursivo". Definitivamente, "**los seres humanos vivimos en la ideología**" (Énfasis nuestro). También, Hugo Assmann, "Por una teología humanamente saludable. Fragmentos de memoria personal" en Juan-José Tamayo-Juan Bosch (eds.), *Panorama de la teología latinoamericana*, 141, expresa que "somos animales simbolizadores" y que creamos un discurso y se lo atribuimos "a lo real", "configurado de acuerdo con nuestra forma de percepción y expresión".

[58] Leonardo Boff, *Desde el lugar del pobre*. Traducción: María A. Villegas, Bogotá:Ediciones Paulinas, 1989, 5, expresa que "Todo punto de vista es la vista de un punto. ¿Cuál es en la actualidad el punto imperativo a partir del cual tenemos una visión más certera sobre la realidad? Para América Latina, este punto lo constituye el lugar de los pobres. Por lugar de los pobres entendemos su causa, su existencia sacrificada, su lucha, sus intereses por la vida, el trabajo, la dignidad y el placer. Los pobres forman las grandes mayorías; las cuestiones que suscitan afectan a todos los hombres".

Por ello, asumimos también el concepto de "hermenéutica crítica de la historia"[59], según el cual, entendemos que una teología de la historia ante el complejo mundo del sida "se niega a integrarse a la ideología dominante" y lo hace como ruptura epistemológica ante esa misma ideología, y cuyo propósito pastoral estaría definido como tarea desideologizadora de la idea religiosa funcional al actual orden neoliberal, construido para la opresión y despojo de las mayorías[60]. Estas mayorías, en general, no alcanzan a comprender ni las causas estructurales de su precaria condición material y desarraigo socio-cultural, ni el espíritu que anima la política económica que sostiene dicha realidad. ¿Esto implica alejarse de la concepción teológica que entiende que la interpretación de la fe "viene de los pobres"? [61]Los pobres tienen derecho a pensar, pero ¿Qué piensan? Es

---

[59] Jung Mo Sung. *Sujetos y sociedades complejas: para repensar los horizontes utópicos.* San José Costa Rica:DEI, 2005, 17. El mismo autor, en su artículo, "Religión y Economía:*Interfaces*" en *Concilium 343* (2011), 14, expresa que esta teología hace de la economía moderna un tema teológico centrada en el tema de la "idolatría de mercado", pero que no es una crítica al mercado o a la economía en sí, puesto que son realidades propias de sociedades complejas. Juan Luis Segundo, *Teología de la liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger*. Madrid:Ediciones Cristiandad, 1985, 53, tomando frases del documento romano *Instrucción sobre algunos aspectos de la "Teología de la liberación" I,*3, expresa que "un pensamiento religioso puede jugar tanto un papel ideológico como anti-ideológico. Será ideológico, por ejemplo, un pensamiento religioso que le haga creer al oprimido que Dios lo quiere tal. Y será anti-ideológica" si contribuye "al despertar de la conciencia de los oprimidos".

[60] Juan Luis Segundo, *Liberación de la teología*, 120. Para el autor, la ideología es "un sistema lógico de valores interconectados". Así, el capitalismo es un sistema de valores interconectados. El mismo autor en *Teología Abierta para el laico adulto 3. Nuestra idea de Dios*, Buenos Aires-México:Ediciones Carlos Lohlé, 1970, 47, expresa que "Habiendo sido Occidente el <<medio>> de expansión del cristianismo, nuestra imagen de Dios refleja lógicamente los condicionamientos de la civilización occidental". Así pues, regresando a la primera obra citada, "una opción política de cambio en pro de la liberación es un elemento intrínseco y desideologizador de la fe". También, Samuel Rayan, "Descolonización de la teología" en Virginia fabella-R. S. Sugirtharajah, *Diccionario de Teologías del Tercer Mundo*, 112-115

[61] Gustavo Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres. Selección de Trabajos,* 113, hace una relación semántica que por afirmativa no es menos interrogativa acerca del pensar del pobre, del pobre mayoritario que no concurre a grupos de reflexión. Afirma, "En la dialéctica entre la vida de fe y la vida material, entre la fe en la resurrección y la muerte temporal, se sitúa la teología de la liberación como un derecho del pobre a pensar. Derecho a pensar en tanto que expresión del derecho a la vida que el sistema opresor niega al pobre". Otro punto de vista, Juan Luis Segundo, *Acción pastoral latinoamericana. Sus motivos ocultos*, Buenos Aires:Ediciones Búsqueda, 1972, 11, 12, expresa que como gran parte de la población urbana procede de la emigración rural, resulta que "gran parte de la población urbana en América latina sufre de lo que los sociólogos llaman el *desarraigo*. Es decir, han perdido sus propias raíces culturales sin haber hallado otras con que reemplazarlas", "Ello quiere decir que una gran parte del continente latinoamericano está realizando el viaje más fantástico –y catastrófico- que pueda pensarse en términos de cultura: hacer en cinco días un viaje de cinco mil años. Trasladarse, en una generación, del Egipto de los faraones a un barrio en Nueva York". También, Leopoldo Zea, *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*. México:Editorial Joaquín Mortiz, 1974, 18-19, emplea el concepto de "emancipación mental", que es "Tomar conciencia de la existencia de un aparato de dominio […] insertos en la mente, en los hábitos y las costumbres", esto es, de la "cultura de dominación […] de la que habrá necesariamente que desprenderse mediante la adaptación de otra cultura considerada por sus fines, de liberación". Así "Dominación y liberación formarán […] la antítesis cultural en que han de debatirse nuestros pueblos. Dependencia e

cierto que en muchos lugares del mundo emergen protestas y luchas reivindicativas, entre ellas de las personas con VIH, pero en casi todas ellas se trata de pasar de excluidos a incluidos en el sistema que no por eso deja su dinamismo excluyente[62]. Los pobres podrán ser ahora incluidos, preguntamos ¿todos? Y, ¿los que vienen detrás? Contrariamente a la formulación ideológica de expresarnos en términos de exclusión-inclusión, preferimos asumir el concepto de **ubicuidad** de todo fenómeno natural o social, puesto que, "Observado de una manera correcta, aunque no fuera más que en un solo punto, un fenómeno tiene necesariamente, en virtud de la unidad fundamental del mundo, un valor y una raíces ubicuistas"[63].

Los pobres, los mendigos, representan la parte de la trama mundial *desgarrada*, socialmente desarraigada y, en su mayoría, con falsa conciencia sobre su realidad. Ellos y ellas constituyen la otra cara de Jano, el dios romano que revelaba la realidad ubicuista de ese imperio, la paz y la guerra, o en otras palabras, el despojo y la caridad. A nuestro entender, al asumir teológicamente y aplicar en la pastoral el concepto binario inclusión-exclusión, se estaría justificando, incluso con el evangelio, una pastoral de asistencia caritativa, con el objetivo consciente o inconsciente de incluir a los llamados excluidos al sistema precisamente calificado como sistema excluyente. En todo caso, como no se los vuelve ricos, su existencia (habiendo sido capacitados en alguna profesión artesanal o técnica), en sí, no ha salido de la parte <<vulnerable>> (otro término que funciona como eufemismo de la dinámica socioeconómica de empobrecimiento) o del nivel de sobrevivencia. En realidad, simplemente se los ha colocado en una situación socioeconómica de <<respiración artificial>>. Pero así ha pasado desde que los países hoy tercermundistas se fueron incorporando al sistema de la civilización occidental, que

---

independencia, subdesarrollo y desarrollo y, como corolario, **enajenación** y **desenajenación**" aunque se tenga que recurrir a "*dictaduras para la libertad* como **medios** para anular simples dictaduras de dominación" (Énfasis nuestro).

[62]Un ejemplo de la concepción incluyente, René Krüger, "La inclusión de las personas excluidas. La propuesta contracultural de Lucas 14: 12-14" en *Cuadernos de teología XXIII* (2005), 67-88. Su fundamentación eclesiológica en, Fernando Castillo Lagarrigue, *Iglesia liberadora y política*, Santiago, Chile:ECO Educación y Comunicaciones, 1986, 39, 40. El autor, refiriéndose a la Iglesia "modernizada" dice que "La propuesta de esta iglesia se encaminará a lograr la promoción social de los sectores populares, buscando caminos para incorporarlos al sistema económico y social". Su identificación con las burguesías emergentes, la llevará a acentuar más una pastoral "orientada a hacer más eficiente el sistema capitalista".

[63] Pierre Teilhard de Chardin, *El fenómeno humano*. Traducción, prólogo y notas de M. Crusafont Pairó, Madrid:Taurus Ediciones, 1967, 72

nació desde el siglo XIII, precisamente bajo los impulsos de las burguesías triunfantes europeas y que llegaron a tierras americanas sedientas de riquezas. Este sentido no ha cambiado desde entonces. ¿Qué hacer? ¿Volver a tratar de silenciar el mesianismo de Jesús de Nazaret El Mesías, con el sentido realista que le cupo, ya desde el mismo Nuevo Testamento, a la generación pos-apostólica ante el temor de la poderosa presencia romana? El sentido de realidad que hizo variar la dirección de la comensalía mesiánica por el de comensalía caritativa nos llevaría, otra vez, a dedicarnos a una pastoral individualizada de <<curación de heridas>> (literalmente tipo Buen Samaritano), o a tratar de <<incluirlos>> al sistema mediante la cooperación internacional, para que millones de personas pobres puedan sobrevivir en mejores condiciones sociales, con la esperanza (¿vana?) de que el sistema no los vuelva a hundir en lo que se ha dado en llamar la exclusión. En realidad, pobres y ricos, corresponden a una misma realidad socioeconómica neoliberal de carácter fundamentalmente fratricida. La humanidad pobre representa la cara interna, **la interioridad del mundo rico**, a la que no se le quiere ver como tal, sino como fuera de él, y a la que se le ha condenado socioeconómicamente a <<estirar la mano>> indigente en forma permanente.

> Dado que en un punto determinado de ella misma la Trama del Universo posee una cara interna, resulta indiscutible que es *bifaz* por estructura, es decir, en toda región del espacio y del tiempo, de la misma manera que es, por ejemplo, granular: *coextensivo a su Exterior, existe un Interior de las cosas*.[64]

---

[64] Pierre Teilhard de Chardin, *El fenómeno humano*, 73. También, Antonio Sánchez, *SIDA La plaga del siglo XXI*, Madrid:San Pablo, 2001, 11, expresa que "La humanidad, con la llegada del tercer milenio, ha logrado situarse en la cima evolutiva de su historia […] la clonación, la conquista del espacio, las autopistas digitales, etc.", "Sin embargo, esta civilización tan perfecta **posee su lado oscuro conformado por el hambre, la pobreza, la injusticia**" (Énfasis nuestro). O, como lo expresa en términos más gráficos el título de la obra de Sheila Cassidy, *Compartir las tinieblas. Espiritualidad de la atención al enfermo*. Traducción: Milagros Amado Mier, Santander:Editorial SAL TERRAE, 2001, 9, que su prologuista Jean Vanier, lo explica de la siguiente manera, "Supe de la existencia de Sheila Cassidy cuando leí su libro *Audacity to Believe*, en el que cuenta la historia de su vida en Chile, país al que fue a trabajar como médico. En dicho libro habla de su **trabajo entre los pobres**. Cierto día, sus amigos le pidieron que **atendiera a un revolucionario** herido de bala que se ocultaba de la policía secreta. Tal acto era imperdonable a ojos de los militares, y por ello fue detenida y torturada. Me conmovieron profundamente su fe y su valor frente a un miedo y un dolor terribles" (Énfasis nuestro). Así, en palabras testimoniales, el prologuista, no sólo ha graficado lo que la autora ha experimentado lo que entiende por *compartir las tinieblas*, sino que también ha ilustrado los dos elementos que componen esas tinieblas: pobreza y compromiso, entre los cuales, la atención de salud se lo puede comprender enteramente en un contexto de Tercer Mundo, elementos que componen también la andadura de nuestro trabajo.

Tampoco se trata de desvalorizar los esfuerzos bienintencionados de los que así ayudan a tantas personas a sobrevivir. En esto, más bien, pensamos que se trata de abrir, desde el lugar elegido a voluntad y explicitado en párrafos anteriores[65], algunos ángulos internos, tipo arco iris, para los efectos que pueda tener la tarea liberadora desde el complejo mundo del sida. Esos ángulos <<acutángulos>> los analizamos en el siguiente capítulo mediante las siguientes dicotomías de carácter socioanálitico o ideológico-interpretativos como son: despojo-caridad, libertad neoliberal-deshumanización, afección-mal, y la experiencia de ternura. Esta última, viene a ser, en nuestro trabajo, la mediación práxica del fundamento teológico-pastoral de la gracia de Dios en el complejo mundo del sida.

Por otro lado, en orden a reflexionar sobre la ideología dominante, asumimos el concepto de <<masa artificial>> como una característica sobre la morfología de las masas. Según esta idea, por admitir un ejemplo, "La iglesia y el Ejército son masas artificiales", esto es, "masas sobre las que actúa una coerción exterior encaminada a preservarlas de la disolución y evitar modificaciones de su estructura"[66]. En ellas "reina […] la ilusión de la presencia visible o invisible de un jefe […] que ama con igual amor a todos los miembros de la colectividad"[67]. Sugerentemente, esto quiere decir que, aun presuponiendo el concepto del amor de Cristo por todos los seres humanos, "hay individuos que se hallan fuera de tales lazos afectivos: aquellos que no forman parte de la comunidad de los creyentes", puesto que "En el fondo, toda religión es una religión de amor para sus fieles y, en cambio, cruel e intolerante para aquellos que no la reconocen".[68] En realidad, esta ideología dominante, presente en las iglesias, oculta un mecanismo de carácter masificador-espontáneo del "menor esfuerzo" y "lo más inmediato", "El hombre a quien el menor esfuerzo lo lleva a preferir y a exigir las

---

[65] Karl Mannheim, *Ideología y Utopía*, 234 citado en Juan Luis Segundo, *Liberación de la teología*, Buenos Aires-México:Ediciones Carlos Lohlé, 1975, 14, "al hacer su elección entre una infinidad de datos, el pensador realiza un *acto de voluntad*". También, W. H. van de Pol, *El final del cristianismo convencional*, 199, en Juan Luis Segundo, *Liberación de la teología*, 18, cita 9, afirma que "Toda elección de un punto de partida en ciencia, en filosofía y en teología significa ya *a priori* la elección de una determinada visión del mundo y de la vida […] La elección del comienzo señala que, *ya antes de la elección*, se ha escogido".
[66] Sigmund Freud, *Psicología de las masas. Más allá del principio del placer. El porvenir de una ilusión.* Traductor: Luis López-Ballesteros y de Torres, Madrid:Alianza Editorial, 1984, 31-32.
[67] Sigmund Freud, *Psicología de las masas. Más allá del principio del placer. El porvenir de una ilusión*,32
[68] Sigmund Freud, 37

soluciones más simples e inmediatas a los problemas, ese hombre, ocupe el lugar que ocupe en la sociedad, esté o no cualificado, es el hombre-masa".[69] Imbuida en esa característica <<masiva>>, la pastoral de las iglesias cristianas termina siendo predominantemente una pastoral doctrinaria y de asistencia caritativa.

Los mitos que se encuentran detrás de esta legitimación ideológica son los del heroísmo y la santidad. El mito del heroísmo es la <<abnegación por la patria>> y nadie lo representa mejor que el que ha hecho de ese servicio el sentido de su vida. El mito de la santidad, lo puede cumplir cualquier creyente, pero nadie mejor que aquellos que han <<consagrado>> su vida para semejante misión: enseñar a todos todas el camino espinoso de la santidad, delegando a los demás creyentes un cristianismo éticamente más digerible[70]. Las narraciones legendarias, propias o tradicionales que se pierden en el tiempo, movilizan no sólo adhesiones, sino que también proporcionan legitimidad a esa función. Ambos tipos de liderazgo pueden remitirse a <<mitos de origen>>[71], los que, a su vez, les facilita una legitimación de poder y subyugación sobre las masas adeptas. Así, tenemos por ejemplo una definición del liderazgo pentecostal:

---

[69] Juan Luis Segundo, *Masas y Minorías en la dialéctica divina de la liberación*, Buenos Aires:Editorial La Aurora, 1973. 24, recoge aquí las ideas de V. I. Lenin, *¿Qué hacer? Problemas candentes de nuestro movimiento*, Pekín:Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1975, 36-69, y de José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, Buenos Aires-México:Espasa-Calpe Argentina, 1941, 16, refiriéndose a Europa, "Triunfa hoy sobre toda el área continental una forma de homogeneidad […] el hombre-masa […], un tipo de hombre hecho de prisa, montada nada más que sobre unas cuantas y pobres abstracciones […] vaciado de su propia historia, sin entrañas de pasado […] Tiene sólo apetitos, cree que tiene solo derechos […] es el hombre sin la nobleza que obliga". Esto, estaría relacionado al instinto de conservación, básicamente conservador, por ejemplo, Howard Eichenbaun, "El hipocampo y la memoria declarativa: mecanismos de representación de la experiencia" en Ignacio Morgado (Editor), *Emoción y conocimiento. La evolución del cerebro y la inteligencia*. Traducción: Eva Codó y Néstor Herrán, Barcelona:Tusquets Editores, 2002, 94. El autor expresa que la "**transmisión social de preferencias alimentarias**", "implica alteraciones en las pautas de selección de comida por la interacción con otro sujeto que acaba de comer. Cuando una rata (observadora) encuentra a otra (demostradora) que acaba de comer un alimento de olor característico, se observa un incremento de la probabilidad de que la observadora prefiera más tarde ese alimento antes que otro". Y, afirma el autor, "Esta forma de aprendizaje social parte de una **heurística adaptativa**, según la cual una comida consumida recientemente por un congénere es segura" (Énfasis nuestro).

[70] Dietrich Bonhoeffer, *El precio de la gracia. El seguimiento*. Quinta edición. Tradujo: José L. Sicre, Salamanca:Ediciones Sígueme, 1999, 15 y 16, expresa la atinada dicotomía conceptual de la "gracia cara" y la "gracia barata". Sobre la última dice, "La gracia barata es la gracia considerada como una mercancía", "como doctrina", "es el amor de Dios interpretado como idea cristiana de Dios. Quien la afirma posee ya el perdón de sus pecados", es "la negación de la encarnación del Verbo de Dios" sin seguimiento.

[71] Cf. Bronislaw Malinowski, *Magia, Ciencia y Religión,* Traducción: Antonio Pérez Ramos, Barcelona:Planeta-Agostini, 1993, 127-146

> Es un tipo de liderazgo populista, que no tolera la impugnación interna, lo que ocasiona la multiplicación de estos movimientos por cismas provocados por la afirmación carismática de nuevos dirigentes. El dirigente pentecostal es el patriarca de una sociedad religiosa que le pertenece desde el inicio, en la medida que el templo que logra edificar es a la vez su propiedad, y la prueba de su éxito, en la medida en que colinda a menudo con los otros negocios que maneja.[72]

Concepción de liderazgo espiritual que, desde un punto de vista eclesiológico, se relaciona con un planteamiento tradicional "que sitúa la función universal del cristianismo en la conversión del corazón, es decir, en la conversión individual"[73], para el cual, el manejo o direccionalidad de la conducta de las masas le resulta inherente, ya sea para la conservación del *status quo* o para su cambio.

> Esta concepción acepta que sin conversión individual se puede llegar a importantes cambios estructurales, o, si se quiere, que las masas mismas o quienes las manejan, pueden obtener cambios aparentemente significativos de estructura, como podría ser el paso de un sistema capitalista a un sistema socialista. Pero añade que ese cambio de estructuras a nivel masivo sería un espejismo. No haría sino <<cambiar de amos>> si no fuera <<precedido>> por la <<conversión del corazón>>.[74]

Por lo mismo, ambos liderazgos institucionales proporcionan una protección y dominio sobre poderes llamados <<enemigos>> o <<malignos>> que producen temor en las masas, pero, las cuales, sienten o están convencidas que junto a sus jefes y pastores podrían afrontarlos, sino exitosamente, por lo menos refrenar o controlar sus posibilidades de hacer daño. Así, "El temor de las cosas invisibles es la semilla natural de lo que cada uno llama para sí mismo religión" (Hobbes).[75] De esta manera, la creencia y dominio sobre los <<enemigos>> o los <<demonios>> constituye la base del poder <<religioso>> de los líderes. Ambas instituciones mencionadas poseen pues sus dioses protectores y están conectados a las necesidades humanas de las masas que los aclaman e

---

[72] Jean-Pierre Bastian, *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica,* México:Fondo de Cultura Económica, 1997, 141

[73] Juan Luis Segundo, *Masas y Minorías en la dialéctica divina de la liberación,* 56

[74] Juan Luis Segundo, *Masas y Minorías en la dialéctica divina de la liberación,* 57

[75] Citado por Carl Sagan, *El mundo poseído por demonios.* Traducción: Dolors Udina, Barcelona:Editorial Planeta, 2000, 134

invocan su benevolencia y protección. “Los dioses […] velan por nosotros y guían nuestros destinos” y “sirven a las necesidades humanas”.[76]

Así, de manera concomitante, se llega a la teoría geopolítica, por ejemplo, del complot terrorista o extraterrestre. La política exterior de los Estados Unidos se encuentra llena de estos seres aterradores que pretenden, según esta ideología, hacer desaparecer la cultura occidental y cristiana de la que ellos se auto-proclaman celosos guardianes. También entran en esta categoría, juntamente con las bacterias, virus o cualquier otro agente patógeno, los afectados y afectadas por estos pequeños seres (que a su modo luchan también por sobrevivir). A los portadores y portadoras de estas trasmisiones bacteriales o virales se les tipifica, estigmatiza, y discrimina por ser, en esta ideología, culpables de la propagación de dichas afecciones o enfermedades. Son ateos o comunistas, enfermos pobres, terroristas, pandilleros, homosexuales, trabajadoras sexuales, entre tantas otras categorías discriminadoras y deshumanizantes. Las iglesias, por lo general, no siempre se sienten responsables de su existencia, simplemente los toman como objeto de asistencia caritativa o, en su defecto, como <<extraños>> o <<amenaza>>. Aquí se entrelazan, metodológicamente hablando, lo que podríamos llamar la denotación y connotación de todo discurso que conlleva una incidencia socio-religiosa.

De este modo, según la concepción del análisis lingüístico[77], la pragmática es el elemento conceptual que permite visualizar que “Todo mensaje humano denota en un nivel y connota en otro. Afirma unos elementos objetivos por una parte (denota), y revela

[76] Carl Sagan, *El mundo poseído por demonios,* 135. También, Jean-Pierre Bastian, *La mutación religiosa en América Latina.*, 148, resalta, en la religión pentecostal, “el uso mágico” de frases como “la sangre de Jesús tiene poder”, “Jesús es victorioso”, “Jesús ya venció al maligno”. “Esta mentalidad mágica impregna el universo religioso carismático augurando el éxito económico a través de la observancia de rituales mágicos […] versículos bíblicos para <<vencer al enemigo>>. El enemigo ya no está en lo social sino al interior pensado como un <<demonio>>, por lo que se debe <<expulsarlos>>, <<amarrarlos>>”. También puede tomar una forma positiva como en la teología de la prosperidad, así, José Comblin, “La opción por los pobres en la nueva conceptuación teológica”, 80, quien dice que en dicha concepción “La religión sirve para dar prosperidad”. De esta manera, por ejemplo, “En América latina el neopentecostalismo […] la ha divulgado en medio de los pobres”, “La idea es que la religión buena es la que ofrece prosperidad”. Para dicha ideología religiosa, “Los pobres quieren la prosperidad […] no quieren que se les venga a hablar de pobreza. Quieren ser ricos y la religión les ofrece eso”.

[77] Juan Bautista Libanio, *Teología de la liberación. Guía didáctica para su estudio.* Traducción: Alfonso Ortiz García, Santander:Editorial SAL TERRAE, 1989, 119

opciones por otra (connota)”[78]. Existen, pues, un lugar social y un lugar epistémico implícitos o explícitos en todo discurso teológico.

> El lugar social permite ver la teología como una realidad social, sometida a análisis, en términos de poder, de interés, de función social o política. El lugar epistémico pone de manifiesto las relaciones de objetividad interna, la coherencia lógica de las reglas, el contenido propio, el rigor y la ortodoxia, el estatuto teórico, las cuestiones internas y específicas de la teología. El lugar social, a su vez, se constituye por las relaciones políticas, por la condición de agente social del productor de la teología.[79]

En este sentido, por ejemplo, según la concepción cristiana la ordenación de un presbítero, obispo, o pastor, no da poder en sentido político, puesto que su función eclesial denota un valor carismático bajo el sentido de servicio y comunión (*diakonia* y *koinonia*). Todo esto es verdad <<teológica>>. Sin embargo, no se puede olvidar que ese <<poder de servicio>> acontece en la historia y entre seres humanos, donde puede, casi sin notarlo, ir deslizándose por la delgada línea, sinuosa, borrosa, del servicio como poder sobre los demás. Esta es precisamente la connotación. Por ejemplo, si una persona, funcionaria de alguna institución privada o pública, se queda en el puesto de trabajo durante mucho tiempo, es lógico que esta persona, aunque ella misma no quiera entenderse de esta manera, se transfigure como una persona con poder, es decir, dominar y poseer el suficiente conocimiento administrativo sobre los alcances y límites que su puesto de trabajo le permite respecto a la institución en su conjunto. Así, convierte su dominio del puesto de servicio (denota) en un instrumento de poder (connota). Cualquier nuevo o nueva jefa administrativa tendrá que tomar en cuenta este dominio instrumental de ese puesto de trabajo por parte de ese trabajador trabajadora si no quiere verse deslegitimado o sobrepasado en calidad de jefe o jefa por su propia inexperiencia. Es el fundamento de la burocracia que logra, mediante pactos políticos, acuerdos o alianzas de carácter jurídico-carismático, perdurar como un poder dentro de las instituciones sociales. ¿Escapan las Iglesias a esta realidad humana de la administración social?

[78] Juan Bautista Libanio, *Teología de la liberación. Guía didáctica para su estudio*, 123
[79] Juan Bautista Libanio, 123

El poder no funciona a medias, se tiene o no se tiene[80]. De ahí su fuerza, su atracción y, también, su fatalidad. A su vez, el que ejerce el poder desarrolla, en algún momento de su perdurabilidad, estrategias y tácticas, ya para equilibrar su poder con el de otros poderes internos, o, para enfrentarse a poderes externos mediante los recursos siempre disponibles de la <<doctrina institucional>> (teología, derecho) o mediante sus alianzas con otros poderes (política). Así, el <<poder de servicio>> se desliza suavemente, o abruptamente, hacia el lado del <<poder dominador>>, el cual, dependiendo de la oportunidad, podrá ejercerse abierta o subrepticiamente. Casi siempre el que ejerce el poder se convence y trata de convencer a los demás de la legitimidad <<divina>> o <<legal>>, o ambas a la vez, de su situación y rol dentro de la institución pública o privada. De esta manera, con cierta facilidad, el <<poder de servicio>> pasa a convertirse en fetichismo, idolatría o ídolo, puesto que, aunque el lenguaje usado sea "doctrinalmente u ortodoxamente correcto o literalmente exacto", no será más que el "lenguaje del dominador"[81]. Por eso, en este punto, no se puede olvidar en que mundo se nos ha dado existir, el cual, se encuentra atravesado por fuerzas dominantes, ya ideológicas o militares, pero que <<dirigen>> o <<manejan>> los hilos de nuestras vidas.

> ¿Qué fuerzas son éstas y qué hacen con el individuo? […] con cada plátano que me como, estafo a quienes los cultivan en lo más importante de su salario y apoyo a la *United Fruit Company* en su saqueo de América latina. El inquilino que rechinando los dientes paga la subida de alquiler a la que se le obliga, ayuda objetivamente a aumentar el número de quienes son rechazados a los *slums* por no tener hogar, ya que ellos son las víctimas de nuestro derecho de propiedad y de suelo. El párroco se deja pagar por gente a quienes no se ha preguntado si necesitan o quieren un párroco; el fabricante mantiene en uso maquinaria de

---

[80] Julieta Kirkwood, "Feministas y políticas" en *Nueva Sociedad 78* (1985), 68. También, desde la realidad capitalista transnacional, John Kenneth Galbraith, *Anatomía del poder. ¿Qué es? ¿Cómo se obtiene? ¿Quiénes lo ejercen?* Traducción: Rafael Quijano, Mexico:Edivision Compañía Editorial, 1986, Cuarta Reimpresión, 1990, 27, "el poder *per se* no es un tópico adecuado para la indignación. El ejercicio del poder, la sumisión de unos a la voluntad de otros, **es inevitable en la sociedad moderna**; nada absolutamente se logra sin él […] **El poder puede ser socialmente maligno, mas también es socialmente esencial**" (Énfasis nuestro).

[81] Karl Marx, "Los debates de la VI Dieta renana" (en K. Marx, 1982, *Obras fundamentales,* vol. I, pp. 186-187, *MEW,* vol. I (1981), p. 42, en Enrique Dussel, *20 tesis de política,* México:Siglo XXI-Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América latina y El Caribe, 2006, 40

> desperdicio mediante producciones de poca vida; **el médico receta al paciente del seguro el medicamento más barato**. (Énfasis nuestro)[82]

¿Tienen algo que ver todo lo señalado en la cita anterior con el quehacer teológico ante el complejo mundo del sida? Y no digamos nada del discurso eclesiástico que también es un discurso ideológico, aunque pretenda ser teológicamente ortodoxo o procuradamente más ortodoxo que el de un teólogo o teóloga cualquiera. Por ejemplo, alguna corriente teológica ha definido la abierta o subrepticia forma de despojo o explotación capitalista, invisible a la conciencia despierta, como lógica pecaminosa o "pecado social"[83]. Pero, a nivel eclesiástico oficial se continúa hablando imparcial y ortodoxamente de la <<caída en el pecado de todos los seres humanos>>, calificando la anterior definición como reductora, inmanentista, o heterodoxa de la fe cristiana[84]. En realidad, el discurso eclesiástico puede mantener un discurso <<ortodoxo>> pero estar en <<pecado social>> sin saberlo o ¿sabiéndolo? Y continuar predicándolo a las <<masas cristianas>> como actitud cristianamente correcta, justamente por el dominio ideológico que tienen sobre ellas.

> En la teología domina una **comprensión del pecado despolitizada**; los colectivos en que vivimos –pueblos, razas, clases, comunidades, grupos- no se toman en consideración. Está permitida una interpretación teológica de la situación de nuestro mundo como caído, con tal que siga siendo metafísica y ahistórica y esté vaciada de todos los concretos. (Énfasis nuestro)[85]

De manera consiguiente y relacional, se llega al convencimiento <<común>> o <<masivo>>[86] de que los hechos narrados en los textos bíblicos poseen un carácter normativo-literal sempiterno. Por ello, tenemos la tradicional repitencia durante las celebraciones litúrgicas de los textos bíblicos exactamente igual a como pretendidamente se leyeron en el pasado, en griego o hebreo (lenguas de las que se han traducido los textos

---

[82] Dorothee Sölle, *Teología política. Confrontación con Rudolf Bultmann.* Tradujo: Antonio Caballos, Salamanca:Ediciones Sígueme, 1972, 94

[83] Clodovis Boff y Alberto Libanio Christo (Frey Betto), *Pecado social y conversión estructural*, Bogotá:Conffederación Latinoamericana de Religiosos-CLAR, 1978, 10

[84] Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, *Instrucción sobre algunos aspectos de la "Teología de la Liberación"*, ed. Por Helena Ospina de Fonseca, San José, Costa Rica:Ediciones PROMESA, 1985

[85] Dorothee Sölle, *Teología política. Confrontación con Rudolf Bultmann*, 95. Juan Luis Segundo, *Teología Abierta II. Dios. Sacramentos. Culpa*. Madrid:Ediciones Cristiandad, 1983, 284, anota que "se puede ser <<ortodoxo>> y encubrir el rostro de Dios"

[86] Juan Luis Segundo, *Masas y minorías en la dialéctica divina de la liberación*, Buenos Aires:Editorial La Aurora, 1973, 7-30.

bíblicos al español u otros idiomas modernos). Según la tradicional lectura literal, se piensa que existe un sentido <<escondido>> o <<esencial>> que sólo los <<sencillos>> podrían entender. De hecho, la predicación, así concebida, trata de pasar directamente, sin ninguna mediación teórica objetivamente consciente, del texto bíblico al <<mensaje>> que el momento presente requiere. El trasfondo ideológico de este argumento descansa en la idea de que como ya todo está dicho y predicho en las Escrituras, sólo haría falta aplicarlo, lo cual, sumado a la autoridad carismática vertical del <<pastor>> o <<presbítero>>, convierte a la pastoral de las iglesias en una expresión más de aquella formulación eclesiológica de Cipriano de Cartago, *extra eclessia nulla sallus*, ("fuera de la iglesia no hay salvación"). Así, se llega a asumir que la concepción teológica o revelación bíblica no necesita reinterpretarse ante cada nueva situación social, puesto que las Iglesias consideran que en materia de revelación y fe nada más habría que esperar. De esta forma, dicha concepción teológica pasa a constituir, en la mayoría de los casos, el único criterio teológico fundamental de la práctica pastoral de las iglesias cristianas, convirtiéndose así en una pastoral doctrinaria.

Llegados a este punto, podríamos preguntar con mayor relevancia, ¿Juegan algún papel creador humanizador las iglesias cristianas en el actual complejo mundo del sida? Es una pregunta que deviene, semántica y prácticamente, como un desafío a las iglesias cristianas y a los que elaboran teología en ellas. Connota, además, las posibilidades de un cierto ejercicio de libertad de pensamiento y, al mismo tiempo, que el discurso elaborado pueda tener la oportunidad de ser asumido por la pastoral de esas mismas iglesias. Por ahora, en el contexto del pensamiento y práctica neoliberal, las iglesias se encuentran dentro de un discurso, o fundamentalista, o de entusiasmo, o una combinación de ambos[87]. El debate en materia de doctrina parece distractivo en medio de personas

[87] Rienzie Perrera, "Fundamentalismo" en Virginia Fabella-R. S. Sugirtharajah, *Diccionario de Teologías del tercer* Mundo, 160, expresa que "El fundamentalismo religioso está muy difundido en el Tercer Mundo. Atrae al pueblo porque explica la crisis sociológica en términos religiosos sencillos […] El Dios de los fundamentalistas se muestra casi siempre jerárquico, patriarcal, intolerante y vengativo […] tiende a ser excluyente, militante, soberbio, puritano y agresivo". También, Otto Maduro, "Fundamentalismos" en Jon Sobrino, Gustavo Gutiérrez et. Al, *Tejiendo redes de vida y esperanza. Cristianismo, sociedad y profecía en América Latina,* Bogotá:Editorial Amerindia, 2006, 242, 243, 244. Según el autor, el vocablo "fundamentalismo" fue usado por primera vez en 1920 por un autor bautista. "Se refería a un movimiento preponderantemente […] protestante que tenía raíces en Inglaterra y estados Unidos desde mediados del

consumidoras de religión que buscan sentir más que conocer[88]. Quizá se encuentren en una etapa parecida a la caracterización del pensamiento y práctica judía.

> Con la destrucción de la comunidad judía se debilitó la fecundidad de la polémica espiritual. En adelante la fuerza espiritual se concentró en mantener al pueblo a resguardo de las influencias externas, en acotar la propia provincia de la forma más rigurosa posible para impedir la penetración de influencias extrañas, en codificar los valores para prevenir toda desviación, en formular la religión de forma taxativa, inequívoca y, por tanto, consecuentemente racional. El elemento creador, desafiante y lleno de lo divino, fue quedando cada vez más desplazado por el elemento anquilosado, conservador, meramente repetitivo y siempre a la defensiva […] Ese elemento se opuso cada vez con más fuerza a todo lo creador, cuya audacia y libertad le parecía que ponían en peligro la existencia del pueblo, el judaísmo oficial se hizo inquisitorial y hostil a la vida. (Martin Buber)[89]

Ante este panorama, mediante la metodología de plantear interrogantes, nos atrevemos a preguntar, ¿Cómo ha llegado la doctrina eclesiástica, católica o protestante, a ser ideológicamente cooptada por la sociedad capitalista?

---

siglo XIX". Nació opuesto a todo modernismo en la fe. Entre los iniciadores, el evangelista anglo-irlandés John Nelson Darby (1800-1882), el evangelista estadounidense Dwight Moody (1837-1899) y el teólogo estadounidense Cyrus I. Scofield (1843-1921). Asentaron dos ideas fundamentales: la doble creencia en la infalibilidad literal de la biblia y en la inminente segunda venida de Jesús para instaurar un milenio de justicia y paz. Tuvo un proceso, desde los 14 artículos aprobados por la Conferencia Bíblica de Niágara (1883-1897), hasta las 5 doctrinas aprobadas en 1910 por la Asamblea General de la Iglesia Presbiteriana del Norte de EE.UU., las cuales se pueden resumir: 1ra) El Espíritu Santo inspiró a los escritores de las Sagradas Escrituras resguardándolos de cualquier error; 2da) Jesucristo nació de la Virgen María por obra y gracia del Espíritu Santo; 3ro) Jesucristo se sacrificó en la cruz para el perdón de nuestros pecados; 4to) Jesucristo resucitó de entre los muertos, subió a los cielos y está sentado a la diestra de Dios Padre, y de allí vendrá a juzgar a vivos y muertos; y 5to) Jesús mostró su poder y su amor mediante milagros. Opinión distinta, Juan Luis Segundo, *Liberación de la teología,* 41, "Si […] la Escritura queda como el único y desequilibrado criterio de la teología", entonces "no se puede evitar el *literalismo* y, con él, la justificación ideológica de la opresión". También, James Cone, *Teología negra de la liberación*, trad. cast. , Buenos Aires:Ediciones Carlos Lohlé, 1973, 48, en Juan Luis Segundo, *Liberación de la teología*, 41, "El literalismo disipa las dudas en materia de religión y predispone al creyente a justificar, en nombre de Dios y de la patria, todas las opresiones políticas. Durante la esclavitud se exhortaba a los negros a que fueran esclavos obedientes porque tal era la voluntad de Dios […] Aún hoy, los eruditos blancos recurren a un literalismo similar para exhortar a los negros a no ser violentos, como si la no violencia fuera la única expresión posible del amor cristiano".

[88] Néstor García Canclini, *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, México:Grijalbo, 1995, 24-27. Para Harold Segura C., *Ser Iglesia en la "era del vacío"*, Alabama Street, El Paso, Texas:Editorial Mundo Hispano, 2011, 21, las iglesias evangélicas, después del repunte liberador de ISAL, dieron un "giro a la derecha", para lo cual, "incidió mucho la llegada de algunas organizaciones evangélicas conocidas […] como <<organizaciones para-eclesiásticas>>, y también las misiones de fe que procedían de los Estados Unidos de América; ambas de origen pietista conservador".

[89] Jürgen Habermas, *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad.* Edición de Eduardo Mendieta, Madrid:TROTTA, 2001, 53

> La economía de mercado no es separable de los otros dos aspectos estructurales del capitalismo: las estructuras políticas y la cultura capitalista. Las estructuras políticas conforman un modelo bien determinado de democracia (cuyo contenido económico y social es, básicamente, entregado a las leyes del mercado). Y la cultura capitalista apunta a reproducir los valores exigidos por la economía y por la política […] Es ese conjunto el que se pregona ahora como imperioso y evangélico. Una buena nueva avasalladora. Se ha transformado en la religión mayor y principal, que subordina y sobredetermina a las religiones menores. En confrontación con ese evangelio universal –*kathólon*-, todas las demás religiones, incluido el cristianismo, han sido rebajadas a religiones particulares […] **El Capital es el dador de Vida. Los otros evangelios son apenas particulares, con la misión de complementar.** (Énfasis nuestro)[90]

De este modo, se ha llegado a plantear por el lado de la teología católica y protestante una ideología funcional a ese mismo evangelio capitalista. Así, como ejemplo de esta tendencia, tenemos la afirmación de un importante teólogo progresista europeo.

> Las leyes que reglamentan la actividad económica tienen plena autonomía. En relación con la moral, gozan de neutralidad. **La ciencia de la economía es neutra en lo que se refiere a la ética**. El mundo de la economía es un universo que se organiza automáticamente en vista a la consecución de *finalidades inmanentes* a su orden de la realidad humana. (Énfasis nuestro)[91]

¿Neutra? Es claro que aquí nos encontramos con una concepción de cuño dualista, en este caso, deudora de la tesis ideológico-liberal sobre la separación entre economía y religión, aunque el teólogo en cuestión no acepte o se piense quizás inmune a esta ideología[92]. Por el contrario, un quehacer teórico liberador, "Sospecha que todo lo que tiene que ver con las ideas está íntimamente relacionado, aunque más no sea inconscientemente, con la presente situación social, incluso, por supuesto, la teología"[93].

---

[90] Hugo Assmann, *Economía y Religión.* San José Costa Rica:DEI, 1994, 43

[91] Marciano Vidal, *Moral de actitudes.* Santuárico, Aparecida (Sao Paulo), 1986 (3ª. Ed.), vol. III, pág. 282, en Jung Mo Sung, *La idolatría del capital y la muerte de los pobres.* San José Costa Rica:DEI, 1991, 77

[92] Juan Luis Segundo, *Liberación de la teología,* Buenos Aires-México:Ediciones Carlos Lohlé, 1975, 11 y 12, por ejemplo, refiriéndose a una afirmación del teólogo Edward Schillebeeckx, quien al definir el rol de la teología, decía que "la interpretación basada en la fe no agrega nada a la realidad; simplemente explicita un elemento que las demás interpretaciones descuidan o confunden […] No se puede dar el nombre de ideología a una interpretación que saca a luz un aspecto de la realidad misma; es simplemente […] dar un nombre a algo que ya estaba anteriormente". Segundo dirá que Schillebeeckx, "Parece creer ingenuamente que la palabra de Dios se aplica a las realidades humanas en el interior de un laboratorio inmune a todas las tendencias y luchas ideológicas del presente".

[93] Juan Luis Segundo, *Liberación de la teología*, 12

1.4 Fundamento praxeológico

Según lo expresado hasta ahora, pareciera que esta **perspectiva crítica** que vamos elaborando colocara el énfasis solamente en el sentido político de las categorías que estamos proponiendo metodológicamente. En este punto cabe precisar que nuestra pretensión no es sólo juntar o reunir términos aparentemente distantes en sentido terminológico y conceptual, sino que nuestro objetivo teórico es entretejer los conceptos de <<capacidad ternura>> y <<política liberadora de Dios>> en relación al <<complejo mundo del sida>>. En términos sencillos, se trata de tejer una teoría teológico-pastoral, es decir, de hilar una trama entre estas categorías. O, de otro modo, el sentido metafórico, global, radical (en sentido de ir a la raíz), que le estamos dando al concepto de <<capacidad de ternura>>, entendido como elemento central de toda cercanía y encuentro humano-humanizador, es el de la necesaria y fundamental experiencia que todo ser humano precisa para caminar en la vida y hacerse persona. Esta experiencia, por lo general, debe desarrollarse siendo aun niños y niñas. Representa el basamento y la savia vital para la posterior experiencia personal, cognoscitiva, amorosa y política.

> La manera como las personas y comunidades humanas sentimos y definimos qué es lo central para nuestras vidas, qué es lo que más amenaza nuestra sobrevivencia y nuestra seguridad, qué es lo que más nos atrae y satisface, etc., es algo **afectivamente condicionado**, emocionalmente marcado con otros seres humanos desde la misma infancia. (Énfasis nuestro)[94]

O con más precisión metodológica,

> Una de las cosas que más influye en nuestro modo de ver la realidad, de conocerla, es nuestra **necesidad de aceptación afectuosa** por parte de la gente más cercana a nosotros y con mayor poder sobre nuestras vidas, así como nuestra necesidad paralela de reducir el riesgo de ser rechazados por esas mismas personas. (Énfasis nuestro)[95]

Sobre este fundamento buscamos entender la práctica del reino de Dios como posibilidad de comunicación histórica y experiencia de la gracia liberadora de Dios, lógicamente

---

[94] Otto Maduro. *Mapas para la fiesta. Reflexiones latinoamericanas sobre la crisis y el conocimiento.* Buenos Aires:Centro Nueva Tierra, 1992, 13

[95] Otto Maduro, *Mapas para la fiesta. Reflexiones latinoamericanas sobre la crisis y el conocimiento*, 15

plausible para un planteamiento pastoral histórico-contextual[96] en el escenario social que estamos proponiendo.

En consecuencia, esta categoría entra en el campo de la teoría teológica en relación a una incidencia pastoral de carácter liberador, puesto que en nuestra concepción se encuentra íntimamente relacionada con la perspectiva del pobre o la opción por los pobres de la teología latinoamericana de la liberación. Sin ternura por ellos ellas y con ellos ellas, pensamos no será posible un proceso político, ni una experiencia de Dios, liberadores. Por lo cual, este fundamento propuesto juega un papel teórico como principio epistemológico que debe guiar el proceso de conocimiento parcial desde la realidad que se desea transformar. En general, este esfuerzo de comprensión se ubica entonces como un momento del acontecimiento sanitario-social latinoamericano en el que las Iglesias cristianas han decidido una acción pastoral en orden a incidir al interior de ese mundo. Por esto, las acciones de voluntariado de los agentes de pastoral y los documentos teológico-pastorales que se han venido desarrollando con este propósito, representan una toma de posición público-política frente al mismo y susceptibles de ser analizados bajo un prisma ideológico.

Más aún, ¿En qué sentido el complejo mundo del sida desafía la creatividad pastoral de la fe cristiana liberadora latinoamericana? Según la definición del significado clínico de la infección por causas del VIH, se la puede entender como:

> El proceso en el que se desarrolla el significado y la realidad de esta enfermedad [sic]: la existencia del virus (VIH) detectable mediante el test de anticuerpos; la transmisión de ese virus a otro organismo humano, contagio [sic] que acaece a través de tres vías principales: los líquidos seminales y vaginales, la sangre, y la relación madre-hijo durante la gestación; el desarrollo del virus en personas infectadas [sic]; y la manifestación final de la enfermedad [sic] a través del

[96] Virginia Fabella, "Contextualización" en Virginia Fabella-R. S. Sugirtharajah, *Diccionario de Teologías del Tercer Mundo*, 75, 76, 77, expresa que "El término <<contextualización>> fue introducido en el mundo teológico en 1972 por el Theological Education Fund (TEF) del Consejo Mundial de Iglesias […] para designar las expresiones teológicas en contexto no occidental", "connota la adopción de una perspectiva crítica sobre el contexto local (con sus dimensiones histórica, socioeconómica, política, cultural, étnica, racial y religiosa) y sobre el impacto de las fuerzas externas (como la imposición de un mercado global y una cultura homogeneizada) al pueblo". La crítica que se le hace es que "no son capaces de inspirar una acción liberadora de dimensiones globales".

> “síndrome” de varios procesos nosológicos provocados por la inmunodeficiencia adquirida.[97]

Además, debemos tomar en cuenta dos factores importantes como son los valores de la **<<**responsabilidad personal>> y **<<**la no discriminación>>**,** porque esta afección, en realidad, no es trasmisible solamente por causas meramente <<biológicas>>, como las señaladas en líneas anteriores, sino originadas también por determinadas “costumbres” o “comportamientos”[98], lo cual nos hace entrar ya en el ángulo del imaginario socio-cultural de esta epidemia.

Bajo esta concepción, creemos conveniente distinguir entre la <<dimensión biomédica>> correspondiente al significado del VIH y la <<dimensión cultural e ideológica>> correspondiente al imaginario del sida que aquí estamos asumiendo. En realidad, desde los avances realizados en los campos de la antropología médica, la etnomedicina comparada y el estudio intercultural de la sanación indígena, la teología puede proponer una relación conceptual binaria de afección-mal, sanación-curación, o curación de la afección-sanación del mal. Conceptos que correlacionan lo biológico-clínico (afección) con el entorno sociopolítico-cultural o “imaginario de la discriminación” (mal).[99]

Esta representación binario-conceptual de analizar interpretativamente el <<complejo mundo del sida>>, corresponde, a su vez, con una visión crítica, tanto de la realidad tal y como ha sido configurada en la era de la globalización, fundamentalmente de característica económica neoliberal, como también con el entendimiento ya mencionado del quehacer teológico latinoamericano liberador como hermenéutica crítica de la historia. Esta teoría ejerce una crítica de los planteamientos hegemónicos mundiales que en su fase imperial actual se proyectan al sentido común de la gente como entes interpretativos absolutos. Esta pretensión teórico-práxica neoliberal, expresada en su concepción sobre la libertad individualista, deja a las mayorías pobres sin posibilidad ideológica de defensa, las cuales, interiorizan y se piensan a sí mismas como las que han

[97] Marciano Vidal, 122
[98] Marciano Vidal, 125-128
[99] John Dominic Crossan, *El nacimiento del cristianismo. Qué sucedió en los años inmediatamente posteriores a la ejecución de Jesús*. Santander:Sal Terrae, 2002, 291-352.

de llevar la carga y la culpa de su propia marginación o postración social. Así, todos los sacrificios económicos pueden caer sobre ellos y ellas sin temor a una revolución o el surgimiento de un grupo que pueda reivindicar su derecho a vivir dignamente, o que proponga un cambio sustantivo al <<sistema>>, ya que los mismos desclasados y despojados los pueden rechazar[100]. Este fenómeno es hartamente complejo y para ello es necesario que la teología entre a ese terreno de la lucha ideológica.

En síntesis, la presente investigación intenta ser una propuesta de carácter teológico-pastoral fundamentada en la idea precisa de que el <<complejo mundo del sida>> denota el hecho social de una <<epidemia>> de alcance mundial y connota un <<imaginario de la discriminación>>**,** o como también se puede expresar, teológicamente hablando, <<el mundo del mal>>[101]. De esta manera, bajo nuestro punto de vista, la pastoral de las Iglesias cristianas respecto a las personas con VIH, resulta relevante respecto a las prácticas y valores que están en juego en el contexto de un mundo dominado por fuerzas económicas inhumanas o deshumanizadoras y cuyo análisis ideológico resulta pertinente para el planteamiento de una pastoral contextualizada. Las Iglesias pueden resultar agentes legitimadores del *status quo* o agentes proféticos en medio de ese mundo.

---

[100] Daniel H. Levine, "Religión, sociedad y política. Secularización o nueva síntesis" en *Páginas* 105 (1990), 13-14, opina que los grupos populares, por lo general, no asumen un discurso de "culpa estructural" (violencia estructural, injusticia institucionalizada), porque lo "ven como una cosa natural", "lo más común es […] que no busquen revolución, no busquen guerra; sino que busquen **reconciliación**" con sus antagonistas (Énfasis nuestro). Juan Luis Segundo, *De la sociedad a la teología*, 143, expresa que "la clase social que siente más en carne propia la violencia del orden establecido es aquella en la que el cristianismo rara vez supera un nivel instintivo y pre-reflexivo […] en ella el cristianismo ni frenará ni provocará la respuesta violenta: simplemente se integrará a la respuesta". Asimismo, Juan Luis Segundo, *Masas y Minorías,* Buenos Aires: La Aurora, 1973, 28 y 41, aludía a esa problemática con el concepto de **hombre-masa**, en el sentido de una conducta masiva introyectada en todos y no en un grupo particular, que se opone a toda novedad. Se trata de un "**mecanismo social esencialmente conservador**" (Énfasis nuestro). Jean-Pierre Bastian, *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, 139, 142, expresa que "los pentecostalismos constituyen fundamentalmente una **religión de pobres**" (Énfasis nuestro), y, como tal, "es una expresión de una conciencia fragmentada que busca encontrar sentido a la marginación en la que se halla".

[101] Juan Luis Segundo, *Teología Abierta para el laico adulto 2. Gracia y condición* humana, Buenos Aires-México:Ediciones Carlos Lohlé, 1969, 41, expresa que la "des-absolutización del hombre, Pablo la identifica simplemente con el mal, mientras que la interioridad libre sólo está, para él, identificada con el bien". Jon Sobrino, "De una teología sólo de la liberación a una teología del martirio" en José Comblin, José I. González Faus y Jon Sobrino, *Cambio social y pensamiento cristiano*, Madrid:TROTTA, 1993, 111, emplea el concepto "antirreino" operando contra el reino.

1.5 Fundamento hermenéutico

El hilo conductor pues de nuestra exploración lo constituye el esfuerzo constructivo de fundamentar teológicamente una *Propuesta pastoral en orden a comunicar la ternura política liberadora de Dios en el contexto del complejo mundo del sida*. El estudio se circunscribirá entonces al ámbito teológico de la teología liberadora latinoamericana y a la tradición pastoral de carácter ecuménico, reflejado en el tratamiento de las propuestas teóricas asumidas. Más específicamente, esta interpretación se levanta sobre el horizonte de la teología de la gracia, centrada en la experiencia gratificante de <<la ternura política liberadora de Dios>> entre y con las personas con VIH, juntamente con los temas concomitantes de encuentro, convocatoria y libertad, entretejidos en la trama de nuestra propuesta pastoral desde América Latina y el Caribe.[102]

Asimismo, las implicaciones teóricas de este trabajo de investigación no ahondarán en el análisis sobre las diferentes repercusiones de las acciones de los activistas, ni en la realidad de insuficiente atención clínica, marginación, discriminación, estigma, condiciones de pobreza, entre otras, que sufren estas personas, condiciones preexistentes a la epidemia, en la mayoría de países del Tercer Mundo. Tampoco profundizará en las distinciones de edades o de las diversas identidades sexuales. Se tomarán en cuenta dichas referencias como elementos estadísticos o teóricos, de alcance explicativo o para enriquecer nuestra perspectiva dentro del estudio. Estará centrado sí, asumiendo el sentido de circularidad hermenéutica tomado en este trabajo, en las experiencias de capacidad de ternura entre y con las personas con VIH en el contexto que explicitaremos en el capítulo dos del presente trabajo y la consiguiente interpretación teológico-pastoral de la gracia como tarea <<desideologizadora>>.[103]

---

[102] Casiano Floristan, *Teología Práctica. Teoría y praxis de la acción pastoral*, Salamanca:Ediciones Sígueme, 1993, 140. Siguiendo al autor, remarcamos nuestra fundamentación ideológico-metodológica en base a que nuestra propuesta es a una acción pastoral que “De una parte es acción *ad intra* de cara a la edificación de la comunidad cristiana como *ekklesia* y es acción *ad extra* en relación a la praxis de liberación de la sociedad […] No se trata de interpretar la sociedad, sino de transformar el mundo injusto en el Reino de la justicia de Dios”, “Es praxis histórica”.

[103] Sheila Cassidy, *Compartir las tinieblas. Espiritualidad de la atención al enfermo*. Traducción: Milagros Amado Mier, Santander:Editorial SAL TERRAE, 2001, 47. La delimitación que hemos propuesto se parece a la que la autora señala para la atención de los pacientes en estado terminal, “Por lo que abogo al hablar

De esta manera, y de forma precisa, bajo el principio hermenéutico de que **toda realidad es una realidad interpretad**a, juntamente con el <<principio de parcialidad>> y <<la sospecha ideológica>>, tenemos que el presente estudio encuentra su cause en el campo de la teoría constructivista, activada en una investigación de carácter hermenéutico-bibliográfica, o también, interpretativo-textual. Incluso, la misma búsqueda bibliográfica implica, *per se*, el uso de una determinada interpretación, lo cual, se ve reflejado en la selección y construcción de las categorías expresadas en el presente capítulo.[104] Así, el tema de <<la ternura política liberadora de Dios>> se presenta como criterio o categoría, de carácter ecuménico y liberador, de profunda densidad teológica y valor eclesial en el sentido de la gracia, que busca ser expresado, a lo largo de este trabajo, como una propuesta pastoral pertinente para la práctica de las iglesias cristianas. Una propuesta que, precisamente, desde el campo de la teología liberadora, intenta asumir el desafío que implica el complejo mundo del sida en nuestro contexto regional de América Latina y El Caribe para la fe cristiana.

En realidad, no se trata de una formulación más en el ideario doctrinal prefijado, sino de una propuesta teológico-pastoral a partir del encuentro humanizador entre y con las personas con VIH[105], tomando en cuenta datos trascendentes fundamentales, tal como la preferencia y cercanía de Dios respecto a los despojados o empobrecidos del mundo, expresado ya en frases bíblicas de alcance revelador como la "defensa del pobre, el huérfano y la viuda", "en ti el huérfano encuentra compasión", "he bajado para liberarlos". Datos que, de alguna manera, fueron entendidos o asumidos bajo el concepto

---

sobre el amor no es por más centros para enfermos terminales o por dedicar más tiempo al trabajo, sino por un conjunto de actitudes. Abogo por el desarrollo de una **comprensión más profunda del mundo de los pacientes** […] Esa comprensión **conlleva la intensificación de la sensibilidad** respecto de la angustia del paciente y la búsqueda de modos de aliviarla o, al menos, de no empeorarla", "Tiene que ver con hacerse sensible al dolor ajeno y, por lo tanto, volverse terriblemente vulnerable. Para mí, como para muchos, **es el modo de atención a los enfermos al que aspiro** […] **Es un amor costoso**" (Énfasis nuestro).

[104] Jorge Prendas Solano, "La actitud crítica frente a la teoría tradicional en la Escuela de Frankfurt" en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica 125* (2010), 69, basándose en Max Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría crítica*, Barcelona:Paidos, I.C.E/U.A.B., expresa que la "pretensión de neutralidad de la ciencia" corresponde "a la ilusoria libertad de los sujetos económicos en la sociedad capitalista […] creen actuar siguiendo decisiones individuales […] Su libertad por tanto, no es más que una mera ficción, abstracción de los vínculos sociales de reconocimiento"

[105] Juan Luis Segundo, *Teología Abierta II. Dios. Sacramentos, Culpa*. Madrid:Ediciones Cristiandad, 1983, 71, expresa que "la verdad que el hombre posee no es la que se le atribuye desde el exterior a una fórmula que luego se repite, sino aquella a la que se accede en la praxis que verifica y corrige los conocimientos en un campo donde el catalizador no es otro que la eficacia".

y la práctica neotestamentaria del reino de Dios, y asimilados en la tradición cristiana como revelación de Dios en la historia, revelación que hoy, por la fuerza del contexto mencionado, es preciso "reimaginar"[106] en términos de la concepción cristiana de la gracia porque, en realidad, se trata de un encuentro humanitario-humanizador, trátese de cristianos o no cristianos[107]. En esto se decide la <<capacidad de ternura>> de los que participan de ese encuentro: el despertar, sensibilizar o redescubrirnos como personas en orden a una mejor y mayor humanización, "tanto para PVIH, como para no PVIH"[108]. El concepto y la experiencia de <<la ternura política liberadora de Dios>>, resulta así,

---

[106] El concepto lo tomamos de Carmen Bernabé, *Introducción*, en Carmen Bernabé y Carlos Gil (editores), *Reimaginando los orígenes del cristianismo. Relevancia social y eclesial de los estudios sobre Orígenes del cristianismo. Libro homenaje a Rafael Aguirre en su 65 cumpleaños*. Traducción de los artículos originalmente en inglés y alemán: José Pérez Escobar, Estella (Navarra):Editorial Verbo Divino, 2008, 10 y 11. Explica que "Imaginar <<los orígenes>> no quiere decir inventarlos, sino prolongar sus efectos creativos en el presente […] Esto significa que, al menos en parte, <<los orígenes>> son una elección […] Esto explica la importancia de la elección" puesto que "los orígenes pueden devenir en una identidad o en otra, formando diferentes **memorias colectivas**". Así, "Quienes tienen la capacidad de controlar (modificar, reformular, orientar, definir…) la memoria colectiva son quienes mayor control social tienen en una cultura". De esta manera, quien logre definir "qué actores constituyeron <<los orígenes>> tendrá ganada una de las más importantes batallas por el control de la identidad" (Énfasis nuestro). Sobre esto, John P. Meier, *A Marginal Jew. Rethinking the historical Jesus I: the roots of the problema and the person*, New York:ABRL Published Doubleday, 1991, 21, 25, afirma que "*The historical Jesus is not the real Jesus. The real Jesus is not the historical Jesus". En realidad, "the Jesus of history is a modern abstraction and construct. By the Jesus of history I mean the Jesus whom we can <<recover>> and examine by using the scientific tools of modern historical research*". También, John Dominic Crossan y Richard G. Watts, *Who is Jesus? Answers to Your Questions about the Historical Jesus*, Originally published: New York:Harper Collins, 1996, 4-6. James D. G. Dunn, *Redescubrir a Jesús de Nazaret. Lo que la investigación sobre el Jesús histórico ha olvidado*. Tradujo:Francisco J. Molina de la Torre, Salamanca:Ediciones Sígueme, 2006, 81-109

[107] Juan Luis Segundo, *Teología de la liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger*, Madrid:Ediciones Cristiandad, 1985, 99, 100, sobre este punto, retoma la propuesta teológica de su profesor Leopoldo Malevez, recordaba que el Concilio de Orange (529), "había intervenido en la disputa entre los discípulos de Agustín y los de Pelagio (semipelagianos) para declarar que el <<comienzo de la fe>>, o sea, la preparación para ella, era *ya sobrenatural*". Así, este concilio en realidad estaba declarando que todo el "camino hecho por el hombre pagano –guiado por la buena voluntad y el amor- hacia el Dios que es amor y hacia el mensaje cristiano de ese misterio escondido en el amor era ya, aunque no llegase a la fe, don de Dios, gracia otorgada, plano de sobrenatural eficacia".

[108] Antonio Matamoros Sánchez, *Mis Vicisitudes con el VIH y SIDA. Una experiencia personal viviendo con el VIH y SIDA*, San José, CR:M. Sánchez A, 2009, 117-119. El autor se acerca a nuestro planteamiento de la capacidad de ternura. En cierta forma se puede decir que expone un camino bajo esa concepción. La piedad, la compasión y la misericordia, son experiencias subjetivas que nacen del encuentro interpersonal. Con este planteamiento, a nuestro parecer, llega a tocar el umbral de una teología de la gracia, "Nosotros los que vivimos con el VIH y SIDA, **somos personas sufrientes y estamos llamados a anunciar una nueva forma de vivir**, llena de Gracia y Amor. Que toda la Humanidad valore la belleza que nos prodiga la Naturaleza de Dios" (Énfasis nuestro).

revelador de su presencia en medio de este contexto, o, lo que también podríamos calificar como <<signos de los tiempos>> [109].

En suma, pastoralmente asumimos que se trata de una <<convocatoria>> más que de una inclusión. Sentir y saberse convocados a un proceso de cercanía y de apertura**,** abrir el corazón (en sentido bíblico de sentir y conocer) a la sensibilidad histórica desde y con los despojados del proceso <<civilizador>> del capitalismo neoliberal, para que pueda ir surgiendo, a su vez, una mejor y mayor eclesialidad en medio del contexto propuesto. Entendemos que se trata de un proceso vital no exento de contradicciones. Aquí se juega el sentido cristiano de la gracia entendida como <<capacidad de ternura>>, que en el desarrollo de nuestra investigación lo comprenderemos al interior de una línea de mayor humanidad como también de hasta dónde se quiere llegar libremente en este compromiso. Desde nuestro punto de vista teológico fundamental, plantearemos en el capítulo tres de nuestro trabajo que se trata de **volver a Galilea**, a los fundamentos de nuestra fe cristiana desde <<el complejo mundo del sida>> entendido como lugar socio-teológico de la evangelización[110].

---

[109] Juan Luis Segundo, "Revelación, Fe, Signos de los Tiempos" en Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación I,* 458, 459, 465, hace una pregunta pertinente, "¿cómo se reconoce la <<palabra de Dios>> y se la separa de lo que parece serlo pero no lo es?", "Si Dios continúa su obra reveladora por su Espíritu, cómo reconocer hoy su <<palabra>> se vuelve un criterio eclesial decisivo", y sugiere que "la sintonía inicial requerida para que una palabra entre mil sea reconocida como señal de que Dios habla, es criticada luego por esa misma palabra frente a nuevos desafíos".

[110] Juan Luis Segundo, *De la sociedad a la teología,* Buenos Aires-México:Ediciones Carlos Lohlé, 1970, 37, expresa que "Si en América latina el cristianismo sólo puede sobrevivir al cambio social en la medida en que se vuelva en cada hombre una vida personal, heroica, interiormente formada, la pastoral debe asumir una tarea *formalmente nueva*. Nueva con respecto a esa época constantiniana en que hemos vivido hasta aquí". Así, "ello significa, en el que habla y en el que escucha, un viaje al interior del cristianismo, a su esencia, a su fuente". También, Juan Luis Segundo, *Acción pastoral latinoamericana. Sus motivos ocultos*, Buenos Aires:Ediciones Búsqueda, 1972, 106, muy pertinentemente anota, "Si ante un mundo religioso veterotestamentario o pagano la buena noticia pudo formularse, como […] <<Dios resucitó a su Hijo Jesucristo>>, la comunidad cristiana de hoy tendrá tal vez que decir: <<ningún amor se pierde sobre la tierra>>. Notemos que esta última fórmula es una verdadera traducción de la primera: el Hijo del Dios-amor, el que amó hasta el fin, murió; pero su amor no se perdió y así lo creemos al dar testimonio de su resurrección". En este punto, es preciso concebir esto como proceso histórico. Así, Para Hans –Georg Gadamer, *El problema de la conciencia histórica*, 43, 41, 23 "Tener un sentido histórico significa: pensar expresamente en el horizonte histórico que es coextensivo con la vida que vivimos y que hemos vivido". La "conciencia histórica" es "el privilegio del hombre moderno de tener plenamente conciencia de la historicidad de todo presente y de la relatividad de todas las opiniones", de poseer y asumir, como dice Agustín Domingo Moratalla, en la introducción a la obra que estamos citando de Gadamer, "una voluntad de responsabilidad histórica".

1.6 Fundamento político

En general, toda conducta cristiana que pretenda ser consecuente con el evangelio del reino de Dios entra en conflicto con el poder establecido. Por el contrario, las Iglesias pertenecen al <<orden institucional>> del Estado, es decir, su discurso no podría contradecirse con el sentido de sociedad que el Estado avala. Por ejemplo, el predominio del mercado mundial hegemonizado por las grandes transnacionales y la práctica de asistencia y caridad hacia los grupos sociales empobrecidos. Existen parámetros ideopolíticos que las iglesias como institución difícilmente pueden rebasar. Esta auto-limitación, consciente en sus jerarquías y mayormente inconsciente en las <<masas adherentes>>, delimita lo que el cristiano pueda esperar recibir como información o educación cristiana[111].

Según la teoría de la argumentación, el propósito subliminal e ideológico de una *actividad lingüística*, como pueden ser los documentos de carácter pastoral de las Iglesias, es la de incidir sobre el inconsciente y sentido común de sus destinatarios, la construcción de un *consenso* y la reducción de las diferencias de opinión, integrando las disidencias por la eliminación racional de una o algunas de las opiniones que se encuentran en conflicto con los discursos oficiales de dichas instituciones. Argumentar, entonces, es dirigir al interlocutor un argumento, una buena razón para hacerle admitir una conclusión e incitarlo a adoptar los comportamientos adecuados a la política doctrinal de la institución eclesiástica.[112]

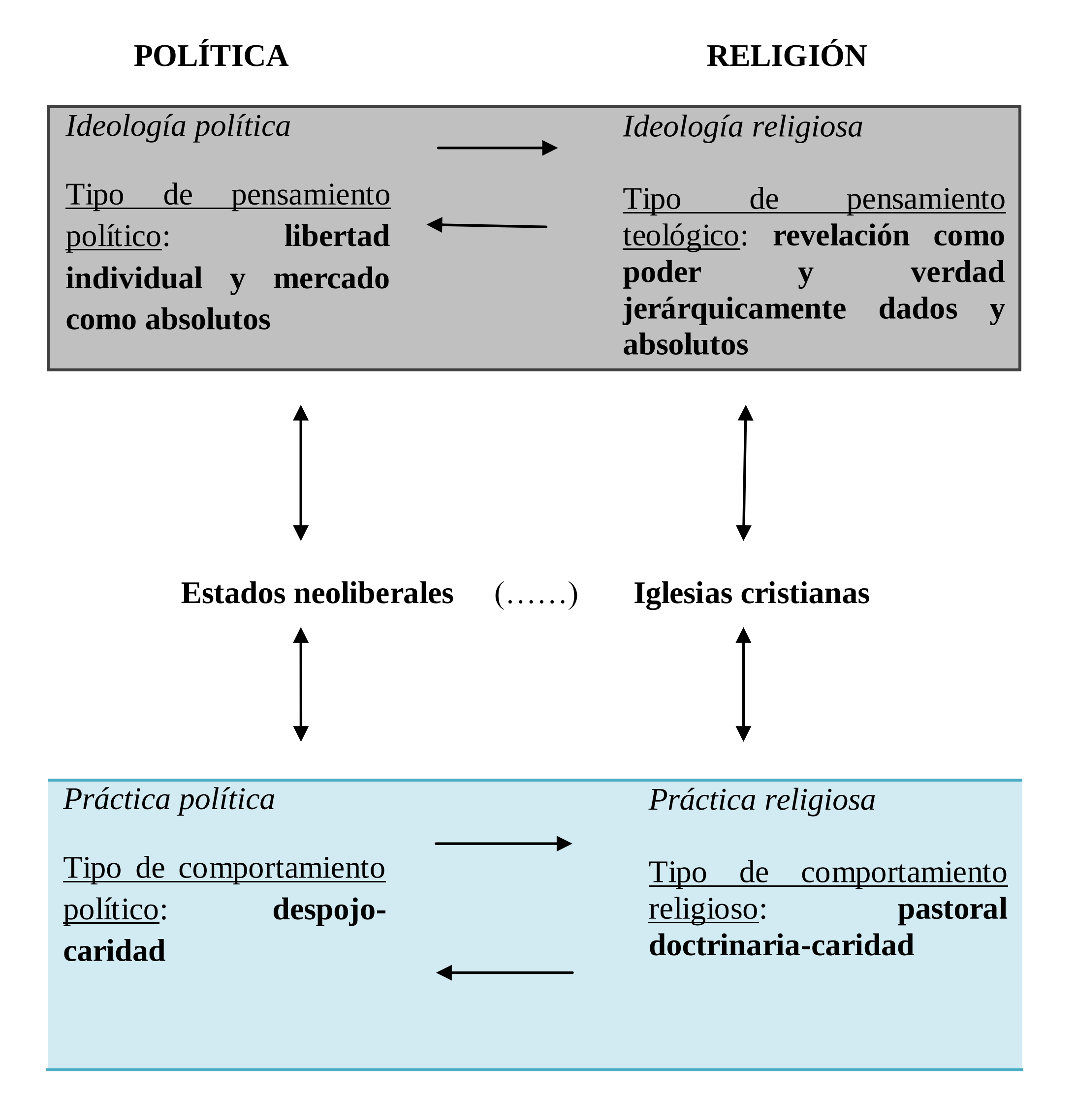
En este sentido, el fundamento para relacionar iglesia y política se puede encontrar en uno de los textos de la Constitución Apostólica católico-romana del Vaticano II, *Lumen Gentium 48*, donde aparece citado un texto de resistencia político-ideológica del cristianismo primitivo, "Hasta que aparezcan los cielos nuevos y la tierra nueva, en los que habita la justicia (2Pe 3,13), la iglesia peregrinante, en sus sacramentos e instituciones, que pertenecen a este tiempo, **lleva sobre sí la imagen de este mundo**

---

[111] Un pastoral urbana centrada en el concepto de enseñar, *didaskalia*, relacionada con los conceptos de transformación y concientización, Jorge Barro (Org.), *Missao para a Cidade. Acoes ministeriais transformadoras*, Londrina:Descoberta Editora, 2012, 7, "Missao para a cidade é missao de ensinar".

[112] Christian Plantin, *La Argumentación*, Traducción de Amparo Tusón Valls, Barcelona:Editorial Ariel, 1998, 29-39

que pasa" (Énfasis nuestro). No es posible entonces sostener que la iglesia pueda ser considerada como un espacio institucional en cuya puerta se detendrían los conflictos políticos.[113] De esta manera, podemos asumir que existen cuatro relaciones binarias generales entre política y religión que pueden servir como marco de análisis para el planteamiento que venimos sugiriendo, y estaría graficado de la siguiente manera[114]:



Las flechas verticales representan la *coherencia interna* de cada uno de los dos niveles, esto es, entre la práctica y la ideología expresada. Cabría preguntarse cuál de los

---

[113]Jean Guichard, *Iglesia, lucha de clases y estrategias políticas*. Tradujo Alfonso Ortiz. Salamanca:Ediciones Sígueme, 1973, 18-27

[114] El gráfico está construido en base al elaborado por Jean Guichard, *Iglesia, lucha de clases y estrategias políticas*, 25

dos tiene el rol preeminente y promueve la evolución o involución de la otra. Por ejemplo, una reforma en la tradición de la participación litúrgica (Ej. Que los grupos de diversidad sexual participen activamente como tales en las celebraciones o cultos litúrgicos), ¿llega a poner en discusión el sistema ideológico en su coherencia interna? Asimismo, las flechas horizontales representan la *coherencia externa* o la incidencia entre los dos niveles. Entrambas ¿qué papel juega la organización eclesiástica? ¿Admite un discurso teológico progresista o actividad de grupos llamados <<minorías>> pero mantiene una práctica social conservadora? ¿Cuál es el papel y la influencia de las jerarquías eclesiásticas en esta dialéctica o juego político de mutuas influencias?[115].

En suma, según el color y el encuadramiento de los elementos considerados, pensamos que los elementos que se encuentran relacionados al interior de los rectángulos, son los que finalmente pertenecen a la fortaleza de la ideología dominante. Así, una reforma en alguna de las prácticas de las Iglesias, en sí no modificaría la fundamentación teológica tradicional, y a la larga, quedarían reabsorbidas por la realidad interpretada por el discurso ideológicamente dominante, el cual, no depende solamente de la institución eclesial, puesto que ella es sólo un elemento más de la complejidad de la cultura predominante. Esta interrelación rectangular resulta así decisiva en orden a la pretensión de una pastoral liberadora, puesto que la ideología dominante, que analizaremos en el segundo capítulo, es la que se encuentra adherida en el inconsciente de las mayorías empobrecidas. Las <<masas>> adherentes, como decíamos, se mueven en el sentido del "menor esfuerzo" [116], tanto práctico como mental, aún en los llamados para revolucionar la sociedad. Por ejemplo, "La correspondencia Marx-Engels atestigua la inquietud creciente de ambos frente al aburguesamiento del proletariado inglés y a su desinterés

---

[115] Jean Guichard, *Iglesia, lucha de clases y estrategias políticas*, 26-27. Jung Mo Sung, Religión y Economía: *Interfaces*" en *Concilium 343* (2011), 13, 14, dice que la corriente teológico-pastoral predominante critica la economía "desde fuera", es decir, que trata los "asuntos económicos y sociales como el capitalismo, la pobreza y la injusticia social como **temas no teológicos**, sino únicamente como un campo en el que se aplican las enseñanzas sociales derivadas de la doctrina teológica". Así, las iglesias tratan la economía desde un lugar superior, desde el cual pueden enseñar a economistas, gobernantes "cómo debe ser la economía según la revelación" recibida de Dios, proponiendo "correcciones o pistas de solución a partir de la Biblia y de la tradición teológica".

[116] Cf. Juan Luis Segundo, *Masas y Minorías en la dialéctica divina de la liberación.* Buenos Aires:Editorial La Aurora, 1973, 7-52

creciente por la revolución"[117]. La antropología simplificadora capitalista centrada en los conceptos de libertad individual y mercado, entendidos como entes absolutos, se ha convertido en la base del pensamiento, actitud, y conducta del fundamentalismo neoconservador, el cual, se desenvuelve como en una circularidad pasiva de los componentes ciudadanos ciudadanas. Aunque, en realidad, esto se comprueba en toda persona o sociedad que mejora su condición económica: tiende a aburguesarse y justificar ideológicamente su nuevo *status*.

Bajo este supuesto, parecería que a las minorías cristianas críticas o al agente pastoral liberador no le quedaría más camino que definir su conducta social como <<agente pastoral negativo>>, es decir, que defina su estrategia teológico-pastoral como "testimonio" a favor de los "mal vistos", de los "rechazados" por el sentido del *status quo* imperante en la práctica y en la mente de las personas.[118] Ahora bien, ¿qué sentido darle a esas prácticas solidarias, evangélica e ideológicamente hablando? Por ejemplo, la pastoral de emigrantes en los EE.UU. centraliza su objetivo en asimilarlos precisamente a la urbe capitalista más devastadora del mundo. No parece haber otra salida pastoral a este dilema, o se los asimila (algunos podrían decir, incluye) o no se hace nada, y se permite que los maltraten o mueran en ese intento. La convicción personal para un cristiano que se plantea seriamente la relevancia de su fe en esta complejidad sociocontextual y, por lo mismo, pastoral, quizá tenga que empezar por definir, metodológicamente hablando, el sentido de su fe como "fe *en* Jesús" o como "fe *de* Jesús"[119]. La fe *en* Jesús se encuentra

---

[117] Juan Luis segundo, *Masas y Minorías*, 20. Pedro Casaldáliga, "Opción por los pobres y espiritualidad" en José María Vigil (Editor), *La opción por los pobres*, 54, propone una interesante concepción pastoral. Le preguntan, "¿Iglesia popular e Iglesia de los pobres serían términos semejantes?". Responde, "Iglesia popular sería la **Iglesia de los pobres conscientes**, que se organizan, en proceso, en **fermento de liberación**" (Énfasis nuestro). También, Juan Luis Segundo, "Diálogo y teología fundamental" en *Concilium 46* (1969), 402-403, expresa que "ser fermento en la masa", "consiste […] no en convertir a toda la masa en fermento, sino en cambiar el sabor de la masa entera, con una cantidad <<escondida>> de hombres que ponen la revelación al servicio de la solución de los problemas y llegan así a conocerla y a poseerla siempre de nuevo, guiados por el Espíritu". Joao Batista Libanio, "Movimentos Populares e Discernimento Cristao. Situacao no Brasil" en *Perspectiva Teológica 38* (1984), 80, 81, expresa que los movimientos populares y las CEBs viven una situación culturalmente compleja. Por un lado, "Cultura popular, envolvida na ambigüedade de valores e de fatalismos", y por otra, "A cultura popular carrega rica experiencia de resistencia, de luta".

[118] Pierre Bourdieu, *Contrafuegos. Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal,* Barcelona:Editorial Anagrama, 1999, 133-150. El autor propone el concepto de "intelectual negativo" que se solidariza con todos los grupos de emigrantes en Europa.

[119] Juan Luis Segundo, *Ese Dios*, Buenos Aires:Observatorio del Sur (OBSUR), 2006, 67-69

en relación a su divinidad, lo cual es predominante en la ideología y práctica pastoral de las iglesias en afinidad ideológica con la cultura que estamos definiendo como dominante. En cambio, la fe *de* Jesús "Es aquello a lo cual Jesús apostó históricamente toda su existencia, toda su vida. Son sus valores, el proyecto que Él atribuía a Dios. Eso en lo cual Él se metió hasta morir", "La fe histórica de Jesús fue su proyecto del Reino, un proyecto histórico y conflictivo que debía seguir anunciándose".[120]

Por otro lado, una propuesta pastoral en el complejo mundo del sida debe tomar en cuenta todo el debate teórico-práctico que se ha suscitado en torno a la relevancia del **actor social**. Este debate, a nuestro entender, se está desarrollando al interior del parámetro establecido entre las pretendidas autonomías entre lo político, lo económico y lo religioso. En este punto concreto, respecto a la problemática del VIH como epidemia mundial, tenemos por ejemplo, que el Banco Mundial cumplió, para un contexto de la desaparición del bloque socialista mundial, "un importante papel político e ideológico en relación con el control social"[121], proponiendo para los países con mayorías empobrecidas su pretendida **ayuda humanitaria** mediante los llamados programas de asistencia social, teniendo como sus actores principales, las llamadas **Organizaciones No Gubernamentales (ONG)**.

> Cómo no recordar a Michel Camdessus y la estrategia de tres manos: **la mano invisible del mercado**, **la del estado destinada a organizar las reglas del juego**, y **la de la caridad**, que se ocupa de aquellos que quedan excluidos […] Cuando la mayor parte del programa neoliberal ya se había implementado, el Banco Mundial priorizó la financiación de programas sociales bajo los lemas de la participación y la transparencia, **reapropiándose de los discursos críticos a su propio accionar**. Las organizaciones no gubernamentales fueron las ejecutoras privilegiadas de sus proyectos asistencialistas y focalizados.[122] (Énfasis nuestro)

De esta manera, los fondos otorgados por las fundaciones anglosajonas, principalmente, y por los organismos multilaterales, como el Banco Mundial, "estimularon la expansión masiva de las ONG en América Latina, desde unas 250 en la temprana década de los años setenta hasta unas 25,000 a finales del siglo XX". Así, en 1970, estas organizaciones

---

[120] Juan Luis Segundo, *Ese Dios*, 68

[121] Graciela Biagini, *Sociedad Civil. ¿De la acción colectiva a la fragmentación de intereses?,* Buenos Aires:Paidós, 2009, 48

[122] Graciela Biagini, *Sociedad Civil. ¿De la acción colectiva a la fragmentación de intereses?*, 48

recibieron 914 millones de dólares; en 1980, 2,368 millones de dólares, y en 1992, rondó la suma de 5,200 millones. Por lo mismo, la OCDE (Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico) especifica un aporte estatal y privado a las organizaciones no gubernamentales de alrededor de 10,000 millones, lo que venía a representar la cuarta parte de la ayuda bilateral global.[123]

> La insistencia del Banco Mundial, el FMI y el BID en el fortalecimiento y participación ampliada de la sociedad civil resultó un mecanismo que complementó otros procesos que debilitaron a los Estados nacionales. Esos organismos financieros fomentaron el crecimiento del número de OSC [Organizaciones de la Sociedad Civil] bajo el concepto de que el sector privado estaba en condiciones de ser más eficiente que el Estado.[124]

Bajo esta estrategia de carácter geopolítico se desarrolló toda la estructura socioeconómica y teológica de la respuesta ante la epidemia del sida, el cual, en sus líneas fundamentales lo analizaremos en el segundo capítulo de este trabajo. La llamada sociedad civil[125] fue, en su primer momento, el espacio de acción-reflexión de personas afectadas con el VIH e instituciones no gubernamentales, quienes tomaron a su cargo el trabajo de la sensibilización pública, difusión de información adecuada, acción grupal de contención y soporte a las personas con VIH-sida y sus familiares, recurriendo a estrategias de *advocacy*, alianzas con organizaciones de derechos humanos, entidades internacionales como la OPS (Organización Panamericana de la Salud), y la formación de muchos grupos de ayuda mutua entre pares, principalmente en los hospitales públicos tercermundistas (GAM).

El espíritu crítico que las animó en los primeros años, a la medida de los avances en la investigación médica sobre el virus, se redireccionó hacia la obtención de los medicamentos antirretrovirales. En este punto entra en escena la estrategia geopolítica del Banco Mundial, ya establecida con el triunfo del neoliberalismo en el mundo. Si bien es cierto que las llamadas Organizaciones No Gubernamentales fueron pilares fundamentales en la contención de la epidemia en los primeros veinte años (1980-2000),

---

[123] Graciela Biagini, 50 y 51
[124] Graciela Biagini, 51
[125] Graciela Biagini, 161-209, desarrolla todo el marco ideológico acerca de este concepto. En todo lo que sigue sobre este punto de la acción de las organizaciones no gubernamentales en el contexto geopolítico del dominio de las agencias multilaterales como el Banco Mundial, seguiremos las reflexiones de esta autora.

y cuya incidencia socio-política puede caracterizarse como acción colectiva de contestación o de resistencia social, también es cierto que desde la entrada en escena del Banco Mundial, se puede decir que la acción de estas organizaciones, incluyendo a los llamados GAMs, fue siendo absorbida por la estrategia geopolítica de dicha institución, fragmentando su accionar, medicalizando el vocabulario y la estrategia sanitaria[126] , de tal modo que parece que las agencias internacionales en alianza con sus nuevos aliados absorbidos por el financiamiento de sus proyectos, son las que indican la dirección ideológica <<despolitizadora>> que debe tomar el esfuerzo mundial contra la epidemia, incluso, direccionando <<ideológicamente>> la reflexión teológica y la práctica pastoral de las Iglesias cristianas.

> Concomitantemente con la existencia de subsidios para proyectos de prevención focalizados, se observa en las ONG-Sida una menor presencia confrontativa y de control social. Y, respecto de la prevención secundaria, una creciente medicalización en sus argumentos discursivos que, en algunos casos, podría estar ligada a presiones y ciertos beneficios otorgados por la industria de medicamentos.[127]

De hecho, resulta sintomático que en el complejo mundo del sida,

> **La muy costosa terapéutica del sida ha dado grandes ganancias a la industria de medicamentos y se desarrollan en función de ellas, investigaciones que prometen beneficios aun mayores para el futuro**. El sida ha sido un generador de eventos internacionales que en algunos casos lindan en lo turístico-mediático y sigue gozando de subsidios de los que carecen otros tópicos de mayor morbimortalidad como la malaria, la desnutrición o las enfermedades de niños y viejos pobres. (Énfasis nuestro)[128]

---

[126] Meredith B. McGuire, “Religión, salud, enfermedad” en *Concilium 234* (1991), 293, 294, 295 y 296, expresa que la medicina occidental “técnica” se ha distanciado de la religión y la familia para afrontar el hecho de la enfermedad y su curación, relegando “las respuestas de la religión […] a la esfera de las funciones periféricas […] no curativas, como el consuelo de los moribundos o la ayuda a los enfermos y discapacitados crónicos para que lleven con dignidad su situación”, que permite un “control social”, canalizando “el comportamiento de sus miembros” conforme a normas de “desviación” social.

[127] Graciela Biagini, *Sociedad Civil. ¿De la acción colectiva a la fragmentación de intereses?*, 313, 315-316. La misma autora refiere que “La reestructuración del programa de la OMS en 1995, la creación de ONUSIDA, junto con el apoyo/control financiero del Banco Mundial y su estrategia de <<fortalecimiento de la sociedad civil>> […] presionó a los gobiernos de la región a adecuar programas y acciones de atención y prevención del padecimiento, en un nuevo contexto, dada la aparición de los medicamentos antirretrovirales”.

[128] Graciela Biagini, *Sociedad Civil. ¿De la acción colectiva a la fragmentación de intereses?*, 316-317

Teniendo en cuenta que el objetivo central de las iglesias es la comunicación de la buena nueva, ¿qué característica fundamental deberá tener esta buena noticia? ¿Se acoplará a las propuestas de las agencias internacionales? ¿Oenegizará (funcionará como una ONG) su accionar pastoral mediante solicitudes de financiamiento para <<proyectos>> de acción pastoral? ¿Devendrá en asumir teológicamente la agenda de las agrupaciones de la sociedad civil?[129]

Ahora bien, por lo general, los *métodos pastorales* de las Iglesias no cambian al ritmo de los procesos sociales, perdiendo entonces su eficacia al pretender continuar operando con vistas a una sociedad que en realidad ya no existe en los términos en que la sociología pastoral aún la comprende como lugares propios de evangelización, por ejemplo, el concepto de <<familia nuclear cristiana>> como espacio evangelizador. La llegada del capitalismo neoliberal y la movilización masiva de la población, sumado al ataque ideológico secularizador, significó una profunda ruptura de los *ambientes cerrados*, gran instrumento de la propagación de los valores tradicionales de las iglesias. Luego, con la emergencia del VIH ha llegado la ruptura en uno de sus últimos reductos de esa fortaleza tradicional: el sexo, la sexualidad de los seres humanos. Los medios de comunicación masiva, cada día, traen el impacto relativizador sobre valores, actitudes y costumbres tradicionales sobre esta temática. El valor central de la sociedad de mercado es el valor del consumo. Es imposible ya una evangelización masiva o que tome a la sociedad en forma masiva. Por otro lado, Jesús tampoco llamó al pueblo como totalidad a <<seguirle>>. Seguimiento significa una comunión ilimitada de destino y de servicio al

---

[129] Hans Urs von Balthasar, *¿Quién es un cristiano?*, 21, en cierta forma ya se preguntaba si a la Iglesia sólo le quedaba, en este tiempo, **seguir la agenda de la ética civil del bien común**, "Al individuo se le pueden proponer, para que escoja libremente […] ciertas religiones y ciertos sistemas morales, con tal que no sean totalmente incompatibles con el bien común […] ¿Por qué? Porque ya es mucho el ser un hombre decente y honrado, y ninguna religión dispensa de ello; por el contrario, toda religión adquirirá méritos ante la humanidad por el hecho de producir hombres de ese tipo". Quizá esta afirmación tiene su asidero en el agotamiento <<pastoral>> de las iglesias europeas, el aburguesamiento de la sociedad en general y el afianzamiento de la era informática, que ha llevado a la secularización agresiva y profunda de los ciudadanos ciudadanas, particularmente respecto a la preeminencia de las iglesias históricas que, por lo general, se las vincula a conductas y posiciones intelectuales de carácter pasadista. De esta manera, tras un agotamiento deductivo de la teoría teológica y el desinterés ciudadano, la misma sociedad civil ha planteado cómo gastar su tiempo de descanso laboral. Antonio Sánchez, *SIDA: La plaga del siglo XXI*, Madrid:San Pablo, 2001, 15, propone, desde una ética civil, un proyecto integral de análisis y una propuesta de intervención socio-educativa (pautas) en el mundo del VIH-sida.

reino practicado y proclamado por Jesús de Nazaret El Mesías. La pastoral debe y tiene que darse mediante la convicción personal.[130]

> En toda la historia de la Iglesia, el mensaje de Jesús ha tenido poca importancia. **Siempre ha sido vivido y trasmitido por pequeñas minorías**. Pero Jesús no vino a fundar una nueva religión, aunque una nueva religión haya nacido después de él por discípulos que no lo entendieron. (Énfasis nuestro)[131]

De esta manera, en un contexto de <<libre consumo>>, el cristianismo no se puede trasmitir sin esa convicción personal. Pero, al mismo tiempo, no puede aceptar el proceso irreversible de la sociedad de consumo, que es la de privatizar los valores profundos de la fe respecto a su incidencia de transformación social, porque ninguna pastoral puede pretender ir a la par de los cambios culturales si se desinteresa de su *significación social comunitaria en el sentido del reino de Dios*. Tenemos entonces que una convicción personal, a la par que significación social comunitaria, puede constituir "un sistema total de pastoral para América latina"[132], desechando la idea de pretender evangelizar <<masivamente>> a las personas con VIH.

En realidad, por mucho tiempo, las Iglesias se han acostumbrado "a hablar desde una situación en que ejerce presión" donde existen los "oyentes obligados". La iglesia debe aceptar que las personas con VIH, en la mayoría cristianos por tradición, están pocas o nada interesadas de convertirse en cristianos de convicción. ¿A quiénes debe dirigirse? Fomentar la libertad de escuchar y al mismo tiempo aceptar la libertad para decidir por parte de esas personas, puede estar particularmente centrado en las que ya han pasado el shock del diagnóstico y han llegado a una etapa, con sus más y sus menos, de intentar iniciar o reiniciar el <<camino de la libertad>> en sus vidas.[133]

> El reino de Dios es un pueblo nuevo que reúne participantes de todos los pueblos, los que han tomado conciencia de su llamado a la libertad. La libertad no es innata. El ser humano no nace libre, nace con miedo, nace para someterse, para no

---

[130] Juan Luis Segundo, *Pastoral Latinoamericana. Sus motivos ocultos*, 28-34. Las pautas teológico-pastorales del autor, expresadas en este libro como **libertad de escuchar** y **libertad para decidir** serán tomados en cuenta y desarrollados en el capítulo cuatro de nuestro estudio.
[131] José Comblin, "¿Crisis de la religión en América latina?", 62
[132] Juan Luis Segundo, *Pastoral latinoamericana. Sus motivos ocultos*, 56
[133] Juan Luis Segundo, 61-77

> arriesgar, para no asumir responsabilidades. **La libertad nace cuando aparece el llamado de los profetas**. (Énfasis nuestro)[134]

¿Por qué no a los que se encuentran postrados en cama?

> **¿Por qué puede hablar de cristianismo una hermana de caridad en un hospital y no podría hacerlo, por lo menos con los mismos resultados, en la calle o en una fábrica?** No es difícil hallar la respuesta: el enfermo no puede irse libremente si le fastidia lo que dice la hermana; no puede ofenderla porque de ella dependen, directa o indirectamente, muchos de los servicios hospitalarios que recibe, y, finalmente, si su enfermedad es grave, tiene miedo. (Énfasis nuestro)[135]

Para plantear una pastoral relevante respecto al contexto que hemos intentado develar en nuestro marco teórico como sistema práxico, ideológico y epistémico, creemos necesario explicitarla como una pastoral de encuentro y convocatoria en la misma tradición evangélica de la práctica de Jesús y su convocatoria a formar la nueva familia del reino de Dios. Si el elemento ideológico preeminente en el mundo capitalista existente es el de la libertad de mercado y libertad política o democracia liberal, sustentado en el espíritu de consumo masificador, entonces el elemento teológico-pastoral a destacar resulta ser también el de la libertad. En el fondo, el mundo capitalista sostenido en el concepto y práctica de la libertad, que analizaremos en el segundo capítulo de nuestro trabajo, viene a ser el desafío para una pastoral de la gracia cristiana ante el complejo mundo del sida y desde una realidad tercermundista.

---

[134] José Comblin, "¿Crisis de la religión en América latina?", 63

[135] Juan Luis Segundo, *Pastoral latinoamericana. Sus motivos ocultos*, 64, 70-71. Aun más el autor, propone tres características teológicas de una iglesia que prefiere "abandonar el mínimo de exigencias para mantener el máximo de cristianos": La Iglesia está hecha para beneficio de los que pertenecen a ella; la universalidad de la Iglesia es cuantitativa, no cualitativa; y, La Iglesia es siempre el lugar mejor para la salvación.

CAPITULO II

EL COMPLEJO MUNDO DEL SIDA

2.1 Delimitación conceptual contextualizada

En primer lugar, **el complejo mundo del sida es un hecho social pero al mismo tiempo es un holograma de sentido múltiple**, lo cual revela su grado de complejidad, el cual asumimos como el significado semántico de ideas aparentemente dispares, o de estar compuesto por elementos diversos, y la idea de un sentido conectivo entre ellas[136]. Es un hecho social porque se trata de una epidemia a nivel mundial, que en ciertos espacios geográficos viene siendo contenida, pero que en otros sugiere más bien la realidad de algo fuera de control, y que puede ser analizado básicamente desde el campo de la epidemiología que, de por sí, ya es una mirada interdisciplinaria. Pero decíamos también que es un holograma de sentido múltiple, porque su fondo multidimensional (elementos diversos) viene posibilitado por la imagen <<física>> de las personas con VIH (elemento conectivo)[137]. Hacia ellas y desde ellas confluyen diversas y variadas interpretaciones. En realidad, pareciera que esta realidad sólo se dejara percibir bajo un lente anarquista, en el sentido de que el complejo mundo del sida expresa una rica convergencia de miradas pero también un cruce de intereses en el que es preciso mantener una voluntad de cambio, lo cual, revela unas opciones políticas de fondo tal y como ya lo hemos explicitado en nuestro primer capítulo[138]. Precisamente, en el sentido anotado, nos encontramos

---

[136] Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española a/g*, 2001, 605. **No asumimos el concepto en el sentido de la teoría de la complejidad, sino en su concepción básicamente semántica**.

[137] Cf. Edgar Morin; Emilio Roger Ciurana y Raúl Domingo Motta, *Educar en la era planetaria*, Barcelona:Editorial Gedisa, 2002, 38. Ciertamente, el holograma es una imagen física proyectado al espacio en tres dimensiones, pero aquí estamos <<quebrando>> ese concepto adaptándolo a nuestra perspectiva.

[138] Cf. Paul K. Feyerabend, *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Traducción de Francisco Hernán, Barcelona:Editorial Ariel, 1987, 7-14. Precisamente, Albert Einstein, *¿Por qué socialismo?*, consultado en: http://www.eumed.net/cursecon/textos/2004/einstein-socialismo.htm Fecha de acceso: 20 de Julio de 2012, el descubridor de la teoría de la relatividad postuló su apuesta por el socialismo.

construyendo el diseño de la ternura política liberadora de Dios, entendida como una de las miradas posibles, como expresión de la gracia dada o experimentada en y con las personas con VIH.

En segundo lugar, el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) presentó en el Informe Mundial de 1997 un Índice de la “Pobreza Humana” (IPH), a partir del cual se pueden delinear algunas características límites que definen la privación de una adecuada calidad de vida humana.

- Esperanza de vida menor a 40 años,
- Adultos analfabetos (a los que se pueden sumar los analfabetos funcionales que no entienden inglés y no saben o no tienen acceso a internet),
- Personas sin acceso a servicios de salud y agua potable,
- Niños menores de 5 años víctimas de malnutrición.

A lo cual se le adiciona el concepto de **umbral de pobreza** como línea demarcadora del abismo que los separa de la llamada extrema pobreza, y que significa percibir 1 dólar diario por persona como la condición mínima para sobrevivir.[139] De esta manera, resumidamente, tenemos entonces que en el mundo, 1300 millones de personas viven con menos de 1 dólar diario; y cerca de 3000 millones, casi la mitad de la población mundial, con menos de 2 dólares diarios por persona[140]. Aún más, según los estimados del Banco Mundial (BM), se considera el concepto <<línea de pobreza>> cuando se sobrevive con:

- 2 dólares diarios para América latina y El Caribe;
- 4 dólares diarios para Europa Oriental y la ex-Unión Soviética;
- 14 dólares diarios para los países industrializados.

---

[139] Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, Consultado en http://www.portalplanetasedna.com.ar/polacion12.htm. Fecha de acceso: 12 mayo de 2012.
[140] Consultado en: http://www.rolandocordera.org.mx/esta_inter/pobreza.htm. Fecha de acceso: 12 de mayo de 2012.

De este modo, tenemos que en el mundo viven así más de 100 millones de personas en los países industrializados, cerca de 120 millones en Europa Oriental y Asia Central, y 110 millones en América latina y El Caribe.[141] Ante este panorama mundial que revela un grave déficit humanitario, el teólogo latinoamericano Hugo Assmann expresó, hace algunos años, lo que esto significaba para el quehacer teológico y la fe cristiana.

> Si la situación histórica de dependencia y dominación de dos tercios de la humanidad, con sus 30 millones anuales de muertos de hambre y desnutrición, no se convierten en el punto de partida de cualquier teología cristiana hoy, aun en los países ricos y dominadores, la teología no podrá situar y concretizar históricamente sus temas fundamentales. Sus preguntas no serán preguntas reales. Pasarán al lado del hombre real [...] Porque realmente frente a los problemas del mundo actual, muchos escritos de teología se reducen a un cinismo.[142]

En tercer lugar, preguntamos, ¿Cuando una persona adquiere el VIH empieza allí su dolor solamente de afección o solo su dolor de sentido? Tenemos aquí tres grandes consideraciones a ponderar:

- El conocimiento del diagnóstico <<positivo>> de la prueba clínica sobre el VIH en sí es tremendo. Sume a la persona en una profunda crisis existencial.

- El dolor tras la comunicación profundiza y amplifica la condición de desarraigo social que, por lo general, la persona, así comunicada, ya padecía antes de adquirir el VIH (precariedad económica, escasa relación afectiva, estigma familiar-social, insuficiente contención profesional, inconsciencia o desconocimiento acerca de los resortes ideológicos deshumanizadores, identidad sexual no heterosexual), que pueden ser conceptualizados como alienación socio-cultural o, en un sentido más

---

[141] Consultado en: http://www.fespinal.com/espinal/realitat/pap/pap10.htm Fecha de acceso: 12 de mayo de 2012.

[142] Hugo Assmann, *Opresión-Liberación. Desafío a los cristianos,* 51. También H. Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación. Ensayo teológico desde la América dependiente.* Salamanca:Sígueme, 1973, 40; Jung Mo Sung, *Economía. Tema ausente en la teología de la liberación,* San JoséCR:DEI, 1994, 17. También, Cf. Jorge Pixley y Clodovis Boff, *Opción por los pobres*, Madrid:Paulinas, 1985, 19. También, Lester K. Little, *Pobreza voluntaria y economía de beneficio en la Europa medieval*, 45.

preciso, de "falsa conciencia"[143]. En general, el adquirir el VIH dificulta grandemente a la persona en sus condiciones de sobrevivencia y discriminación o las hace entrar a esta dimensión en forma acelerada.

- La realidad sanitaria deficiente en orden a un adecuado tratamiento de las personas con VIH arraiga la conciencia sobre el hecho socio-político de abandono y desatención de parte de los Estados pobres hacia estas personas. La política-económica nacional e internacional, cuya política económica mundial ya ha convertido a millones en pobres, prefiere ahora convertirlos en objeto de caridad.[144]

2.2 Dimensión de la epidemia

La agencia de las Naciones Unidas para la acción mundial contra el sida, ONUSIDA, en su Informe para el Día Mundial del Sida 2011, comparando los años 2010 y 2001, nos revela las siguientes dimensiones que ha adquirido la epidemia en el mundo:

		Adultos y niños con VIH	**Nuevas Infecciones adultos y niños**	**Prevalencia (%) adultos y niños**	**Muertes por sida adultos y niños**	**Prevalencia (15-24) en varones**	**Prevalencia (15-24) en mujeres**
ÁFRICA SUBSAHARIANA	2010	22,9	1,9	5,0	1,2	1,4	3,3
	2001	20,5	2,2	5,9	1,4	2,0	5,2
ORIENTE MEDIO Y AFRICA DEL NORTE	2010	470.000	59.000	0,2	35.000	0,1	0,2
	2001	320.000	43.000	0,2	22.000	0,1	0,1

[143]Joseph Gabel, *Sociología de la alienación*. Traducción: Noemí Fiorito de Labrune, Buenos Aires:Amorrortu editores, 20, califica la falsa conciencia (sinónimo apropiado para designar la concepción marxista de alienación) como la "desrealización de la percepción del mundo".
[144] María de los Ángeles Commisso, *Mujeres viviendo con VIH-SIDA. Análisis e Intervención del Trabajo Social*, Buenos Aires:Espacio Editorial, 2007, 58-76. Su trabajo está basado en permitir la propia expresión de las entrevistadas a través de *ítems* bastante pertinentes como, testeo compulsivo (análisis de serología para VIH y su comunicación a la interesada), merecer la enfermedad/castigos, medicación/adherencia, etc.

ASIA MERIDIONAL Y SUDORIENTAL	2010	4,0	270.000	0,3	250.000	0,1	0,1
	2001	3,8	380.000	0,3	230.000	0,2	0,2
ASIA ORIENTAL	2010	790.000	88.000	0,1	56.000	-0,1	-0,1
	2001	380.000	74.000	-0,1	24.000	-0,1	-0,1
OCEANÍA	2010	54.000	3.300	0,3	1.600	0,1	0,2
	2001	41.000	4.000	0,2	1.800	0,1	0,2
AMÉRICA LATINA	2010	1,5	100.000	0,4	67.000	0,2	0,2
	2001	1,3	99.000	0,4	83.000	0,2	0,1
CARIBE	2010	200.000	12.000	0,9	9.000	0,2	0,5
	2001	210.000	19.000	1,0	18.000	0,4	0,8
EUROPA ORIENTAL Y ASIA CENTRAL	2010	1,5	160.000	0,9	90.000	0,6	0,5
	2001	410.000	210.000	0,3	7.800	0,3	0,2

EUROPA OCCIDENTAL Y CENTRAL	2010	840.000	30.000	0,2	9.900	0,1	0,1
	2001	630.000	30.000	0,2	10.000	0,1	0,1
AMÉRICA DEL NORTE	2010	1,3	58.000	0,6	20.000	0,3	0,2
	2001	980.000	49.000	0,5	19.000	0,3	0,2
TOTAL	2010	34,0	2,7	0,8	1,8	0,3	0,6
	2001	28,6	3,1	0,8	1,9	0,4	0,8

*Elaboración personal en base al cuadro publicado por ONUSIDA, "Estadísticas Regionales del VIH y el sida, 2010 y 2001". Consultado en: http://www.unaids.org/es Fecha de acceso el 7 de mayo de 2012. [145]

El Informe arroja el dato tremendo de 34,0 millones de personas adultas y niños con VIH en el mundo para el 2010[146], con un total de 2,7 millones de personas que han adquirido el VIH para el mismo año 2010, y 1, 8 millones de personas, entre adultos y niños, que han fallecido por causas relacionadas con el sida. Asimismo, el *ítem* de la

[145] Sobre la metodología utilizada por ONUSIDA para la elaboración estadística de su "Informe de ONUSIDA para el Día Mundial del Sida 2011, "utilizó el paquete de programas informáticos Spectrum para elaborar las estimaciones epidemiológicas […] Spectrum incorpora todos los datos pertinentes disponibles como: encuestas de mujeres embarazadas que acuden a centros de atención prenatal; encuestas basadas en la población (realizadas en los hogares); vigilancia centinela entre las poblaciones más expuestas a la infección por el VIH; notificaciones de casos; datos demográficos; y la información sobre los programas de tratamiento antirretrovírico y los programas para prevenir la transmisión materno infantil. Teniendo en cuenta estas fuentes diversas de datos, Spectrum genera estimaciones de nuevas infecciones por el VIH, el número de personas que viven con el VIH tanto para adultos como para niños, el número de personas elegibles para el tratamiento antirretrovírico y los servicios para prevenir la transmisión materno infantil y el número de muertes relacionadas con el sida. Estas nuevas estimaciones del VIH (incluidas las de años anteriores) reemplazan las publicadas anteriormente y no se deben comparar con informes previos. Las estimaciones de ONUSIDA antes publicadas para América latina no incluían a México, que ahora está incluido en esta región". ONUSIDA, *Informe de ONUSIDA para el Día Mundial del Sida 2011*, 11. Consultado en: http://www.unaids.org/es/resources/publications/2011/ Fecha de acceso: 7 de mayo de 2012.

[146] Sobre las diferentes concepciones de la periodización de la vida humana, José Dunker L. *Los vínculos familiares. Una psicopatología de las relaciones familiares*, Santo Domingo:El autor, 2003, 45-49

prevalencia expresa el hecho significativo de que las mujeres adquieren el virus prácticamente a un ritmo porcentual de casi tres mujeres por cada varón con VIH.

Desagregando un poco más específicamente el citado informe, tenemos que la incidencia de la epidemia (transmisión y prevalencia) tiende a concentrarse en el bloque conformado por las siguientes regiones: **África Subsahariana, Asia Meridional y Sudoriental, América latina, El Caribe, Europa Oriental y Asia Central**, con un total de **29,9 millones** de aproximación porcentual de adultos y niños con VIH en el mundo. Contrariamente, el bloque conformado por las regiones: Oriente Medio y África del Norte, Asia Oriental, Oceanía, Europa Occidental y Central, América del Norte, arroja la cantidad porcentual de 3,5 millones de personas con VIH. Esto quiere decir, que la casi mayor parte del Tercer Mundo sufre la mayor concentración de esta epidemia mundial. Aquí cabe destacar aún más específicamente que entre África Subsahariana y Asia Meridional y Sudoriental, tienen el mayor impacto de personas con VIH, 26,9 millones de aproximación porcentual. Le sigue el bloque de América latina y Europa Oriental y Asia central con 3,0 millones aproximadamente de personas con VIH.

Si nos fijamos en el *ítem* "Nuevas Infecciones" entre los años 2001-2010, tenemos que en el propuesto primer bloque <<tercermundista>> se han producido 2,4 millones aproximadamente de nuevas personas con VIH, frente a los 238.000 del otro bloque. Asimismo, desagregando el *ítem* "Prevalencias (%) Adultos y Niños", es decir, una especie de prevalencia general, tenemos que el primer bloque considerado posee una prevalencia de 7,5; mientras que en el otro bloque, solamente 2,2 de prevalencia general. Y, aunque, por ejemplo, América Latina y América del Norte arrojan una desigual prevalencia a favor del primero (0,4 para América latina y 0,6 para América del Norte) y aproximado porcentaje de personas con VIH a la actualidad (1,5 para América Latina y 1,3 para América del Norte), esto no es más que un espejismo, puesto que los Estados de América del Norte son los coproductores de toda la capacidad científico-médica y medicamentosa sobre el VIH, asimismo, de la capacidad de control y compromiso de los respectivos Estados respecto a la propagación de la epidemia y de la posibilidad de acceso, de parte de sus ciudadanos, a la terapia antirretroviral adecuada, entre otras ventajas.

En el *ítem* “Muertes por causas relacionadas con el sida, en adultos y niños”, tenemos que durante el transcurso del decenio han fallecido en el primer bloque 1,6 millones de personas aproximadamente, mientras que en el segundo bloque, han fallecido unas 122.000 personas. Aun quitando África Subsahariana del primer bloque, el resultado arroja 416.000 personas fallecidas, es decir, casi el cuádruple del segundo bloque. Ahora bien, respecto a los *ítems* “Prevalencia, entre 15-24 años, varones y mujeres”, tenemos los siguientes resultados: la prevalencia en el primer bloque es de 2,5 para varones y 4,6 para mujeres; mientras que en el segundo bloque la cifra de prevalencia se encuentra por debajo del 0 (cero) porcentual en varones y mujeres. Por supuesto, en ambos casos, el mayor número de prevalencia se da del lado de las mujeres.

Cabe destacar un elemento significativo respecto a la región de El Caribe. Aunque es una región, por ejemplo, con el mínimo de muertes relacionadas con el sida, 9,000 personas fallecidas, este dato resulta ser también un espejismo, puesto que su prevalencia es una de las más altas en el mundo, posición compartida con la región de Europa Oriental y Asia central, de 0,9 % de prevalencia entre adultos y niños. Por esta razón, aunque, según los datos de ONUSIDA, colocan a la América Latina casi en similar situación con la región de América del Norte, así como también la región de El Caribe con Europa Occidental y Central respecto al número de personas fallecidas por causas relacionadas con el sida, 9,000 para el primero y 9,900 para el segundo; ambos, tanto América Latina como El Caribe, se ubican en el bloque mayoritario del Tercer Mundo respecto a esta epidemia. De acuerdo al análisis efectuado, resulta indudable que **la epidemia del sida va concentrándose en el sector mundial de lo que hemos llamado el Tercer Mundo**. Parece ser que mientras la transmisión y propagación del virus no hubiera llegado a la sociedad rica del primer mundo, quizá esta no habría sido afrontada con la misma prontitud y eficacia con la que los centros epidemiológicos de aquellos países respondieron ante la alerta roja de sus centros de control sanitario.

> El VIH se difunde con mayor rapidez entre aquellos que viven en condiciones más difíciles. Nacer en un país <<equivocado>> supone un riesgo evidente para la salud. Pese al elevado número de fallecimientos en África no se asignaron fondos de investigación para la identificación del virus hasta que a principios de los 80 el Sida empezara a afectar a ciudadanos de los Estados Unidos y Europa. El VIH es

un factor social, económico y cultural que repercute sobre las condiciones de vida [y] tiende a golpear a aquellos que en distintos aspectos ya viven dentro de una situación de vulnerabilidad.[147]

Y, aunque la dimensión de la epidemia o impacto va siendo, en alguna medida, controlada, habría que preguntarse un poco más profundamente sobre el colorido geopolítico e ideológico de este control. Durante una cumbre realizada en Abuja (Nigeria), en abril del 2001, el entonces Secretario General de las Naciones Unidas, Kofi Annan, instó a crear un fondo mundial con el objetivo de canalizar recursos en orden a enfrentar tres grandes flagelos sanitarios, la malaria, la tuberculosis y el sida, infecciones decididamente <<tercermundistas>>. El período extraordinario de sesiones de la "Asamblea General de las Naciones Unidas", celebrado en junio de 2001, concluyó en un compromiso para crear dicho Fondo, que el llamado G8 (EE.UU., Japón, Alemania, Francia, Italia, Inglaterra, Canadá**,** a los cuales se le ha sumado a Rusia por su poder bélico regional**)** tomó la decisión de financiar durante una reunión habida en la ciudad de Génova (Italia), en julio de 2001. Para enero de 2002 se crea la "Secretaría Permanente", y tres meses después la "Junta Directiva" del ya denominado Fondo Mundial (GF por la expresión inglesa *Global Fund*), aprobaba la primera ronda de subvenciones para 36 países. Así quedaba delineada la ruta geopolítica por la cual llegó la ayuda humanitaria a las personas con VIH que habitan en el Tercer Mundo.

> La comunidad global comenzó a apreciar más en su totalidad la devastación causada por el VIH/SIDA en algunas partes de África, el Caribe y Asia, así como el potencial de dicha enfermedad [sic] para generar aún peores consecuencias en caso de arraigarse en las naciones más pobladas del mundo. El precio de los

[147] Iglesia Sueca, *Carta de los obispos de Suecia sobre el VIH en una perspectiva global*. Traducción: Translator Scandinavia AB, Uppsala, Suecia:Consejo Episcopal, 2007, 11. Jon Sobrino, *Fuera de los pobres no hay salvación. Pequeños ensayos utópico-proféticos.* 73, expresa a propósito de los actos terroristas que azotaron centros primermundistas como el del 11-S en Estados Unidos o el 11-M en Madrid, hechos muy conocidos y propalados por los mcs mundiales y recordados en ceremonias internacionales. En cambio, dice él, se olvidan otras fechas como el del 7-O, día en que la comunidad internacional democrática bombardeó Afganistán, o el del 20-M cuando comenzaron los bombardeos contra Irak. Esas fechas no existen, y sentencia: "Los pobres no tienen calendario. No tienen existencia. El olvido es lo natural. Y esto ocurre en un mundo interrelacionado como nunca, *glo*balizado*"*. Respecto a la epidemia del sida, fueron los laboratorios de Estados Unidos y Francia los que han desarrollado toda la ciencia y la tecnología sobre el VIH, y han producido los sistemas de prevención y atención sobre su transmisión, incluso, muchas personas que viven con VIH se encuentran recibiendo tratamiento antirretroviral por la donación en dinero que recibe el llamado FONDO MUNDIAL por parte de los países ricos. Sin ese dinero no se sostendría este costoso tratamiento.

> nuevos fármacos para salvar la vida de las personas infectadas por el VIH estaba fuera del alcance del 90 % de la población que más lo necesitaba.[148]

Así, graficamos el envío de dinero del Fondo Global a cuatro subregiones que han recibido dicha ayuda (reporte hasta mayo del 2012 en USD):

Asia del Sur	**1,370´366,815**
Norte y Centro de África	1,011´093,581
Europa del Este y Asia Central	1,458´969,994
Asia del Este y Pacífico	2,344´234,948

*Aquí, destacan por la cantidad recibida: Tailandia (297´193,738), Indonesia (395´998,828), Camboya (279´993,181), China (646´635,077)

Luego tenemos la gran **Región Subsahariana**, una de las que más está sufriendo el embate de la epidemia por las razones que en el presente estudio estamos esbozando (La ayuda internacional vía el Fondo Global está expresada en USD):

---

148 El Fondo Mundial, *Historia del Fondo Mundial,* Consultado en: http://www.theglobalfund.org/es/about/whoweare/history/ , Fecha de acceso: 7 de Mayo de 2012. También, El Fondo Mundial, *Historia del Fondo Mundial.* Consultado en: http://www.theglobalfund.org/es/about/whoweare/history/ , Accesado el 7 de mayo de 2012. "¿Fuera del alcance?" indica la realidad de pobreza en el mundo y la incidencia de la epidemia en las mayorías pobres. Un discurso más posmoderno o sociológico positivista, Mirtha Sendic Sudbrack, "Problematizando a vulnerabilidade social" en Pastoral de DST/Aids-CNBB, *Vulnerabilidade social e Aids: O desafio da prevencao em tempos de pauperizacao da epidemia*, Porto Alegre, RS:Pastoral de DST/Aids-CNBB, 2005 lo segmenta en: vulnerables (por el hecho de la pobreza), marginalización e iniquidad de la exclusión social.   Sobre este punto de la ayuda internacional promovida por el mundo rico, Helio Gallardo, *Crítica social del evangelio que mata. Introducción al pensamiento de Juan Luis Segundo*, San José Costa Rica:UNA, 1995, 37-38, la califica de "Teología Transnacional-Financiera de la liberación". Esta teología coincide con la pastoral de la caridad de las diferentes iglesias, particularmente de las iglesias del norte hacia las del sur. Es un discurso que se "reapropia de conceptos como los del <<Reino>> relacionándolo positivamente con el de <<mercado>>". Como lo dice muy bien Michel Camdesus citando a Michel Bouvier, "el mercado se impone como el <<**cómo** del intercambio>>, mientras que el Reino se propone el <<**por qué** del compartir>>" (Énfasis nuestro), es decir, que el concepto liberador de Reino se le hace entrar a la trampa ideológica de la convivencia entre la política socioeconómica del despojo juntamente con la ideología idealista del compartir, esto es, la caridad, o la llamada política de derechos humanos. Sobre la estrategia militarista de los estados Unidos, Milenio, *EU desplazará la mayoría de su Marina al Pacífico hasta 2020*, Domingo 3 de Junio de 2012, México. Consultado en: http://www.milenio.com/cdb/doc/noticias2011/acca90aa522d41aeb1f18817c0a53a62 Fecha de acceso: 3 de Junio de 2012. Aquí se muestra la estrategia de los Estados Unidos cara al desafío que hoy significa el poder económico-militar de la China. Al respecto, León Paretta, Secretario de Defensa EU, dijo lo siguiente, "El ejército chino está creciendo y modernizándose. Debemos ser **vigilantes**. Debemos ser **fuertes**. Debemos **estar listos** para afrontar cualquier desafío". La clave para ello, "desarrollar una nueva era de cooperación en materia de defensa" entre EU y los países asiáticos. Esta estrategia hace de Asia, ya no Europa, la prioridad para la geopolítica de despojo y caridad de los Estados Unidos.

África del Este	**4,058´572,999**
África del Sur	2,343´577,521
África Central y del Este	2,451´421,246

En estas últimas tres sub-regiones destacan por la ayuda recibida con las cifras expresadas en USD:

República Democrática del Congo	422´283,054
Etiopía	1,144´908,123
Kenia	349´003,259
Madagascar	212´697,080
Ruanda	574´909,151
Tanzania	776´497,283
Uganda	294´539,038
Malawi	477´515,953
Mozambique	254´019,089
Sudáfrica	270´271,400
Zambia	473´385,758
Zimbabwe	270´973,156
Camerún	206´401,328
Ghana	313´202,421
Nigeria	645´597,755

Agréguese: La India (822´412,453), Sudán (233´182,389), y Bangladesh (191´870,588).

Finalmente, América Latina-El Caribe con 1,224´597,374 de ayuda. En ella destacan:

Haití	**212´642,819**
Perú	128´503,750
República Dominicana	101´817,603
Guatemala	89´496,693
Honduras	78´898,539
Cuba	68´276,543
El Salvador	55´203,552
Jamaica	54´297,919
Nicaragua	49´316,793
Bolivia	42´784,397
Uruguay	1´030,009

*El Fondo Mundial. *10 Años de Resultados.* Descargar datos de Subvención: Appproved Grant Amounts and Disbursements. Individual Disbursements. Disbursements in detail report (PDF). Consultado en: http://portfolio.theglobalfund.org/es/DataDownloads/Index , Fecha de acceso: 7 de mayo de 2012.

Como se puede observar, por el análisis que hemos realizado con cierto detalle, los montos de ayuda humanitaria, tanto por regiones como por países, se ha concentrado en los países <<tercermundistas>>. La ruta ha seguido de Norte a Sur. Como todas las epidemias parecen provenir desde el Sur, resulta lógico que tal ayuda humanitaria se concentre en este sector geográfico mundial[149]. Sin embargo, si precisamos un poco más

[149] Susan Sontag, *La enfermedad y sus metáforas. El sida y sus metáforas.* Traducción de Mario Muchnik. Revisada por Aurelio Major. Barcelona:Random House Mondadori, 2008, 194, 184, anota una reflexión pertinente, “Pero sin duda es cierto que si el sida fuese solo una enfermedad [sic] africana, por muchos millones que murieran, fuera de ese continente pocos serían los preocupados por el hecho. Sería uno de los tantos fenómenos <<naturales>>, como las hambrunas, que arrasan periódicamente los países pobres, sobrepoblados […] Por tratarse de un acontecimiento mundial –es decir, porque **afecta a Occidente-**, no se lo considera como un mero desastre natural” (Énfasis nuestro). En las sociedades ricas, como los Estados Unidos, “el sida se ha vuelto cada vez más una enfermedad [sic] de los **pobres urbanos**, en particular de los negros y de los hispanos” (Énfasis nuestro). También, Antonio Sánchez, *SIDA La plaga del siglo XXI*, Madrid:San Pablo, 2001, 10, expresa que “existen otras enfermedades [sic] como la malaria que matan a más personas en el mundo que el sida; pero no crean tanta alarma social debido, fundamentalmente, a que

nuestro análisis, el G8 garante y sostenedor de este fondo económico humanitario, viene a ser la expresión de la política neoliberal que se ha impuesto a nivel también mundial, es decir, de la **economía globalizada del despojo** en forma de Tratados de Libre Comercio (TLC) y la incidencia política de los préstamos internacionales donde ellos tienen el control, es decir, el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial (BM).

Y, para mayor seguridad, y no hay mayor seguridad que el poder proporcionado por la fuerza militar, los países vencedores de la segunda guerra mundial (casi coincidentemente son los que conforman el G8) han asumido el control sobre el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas, es decir, del organismo que decide a <<quién hacer la guerra>> sin temor a represalias político-econmómicas[150]. Realidad muy bien expresada por el arte popular respecto a la colonización española: "El señor don Juan de Porres/ de caridad sin igual/ por amor hacia los pobres/ les construyó este hospital/ Pero antes […] hizo a los pobres/"[151]. **El despojo y la caridad** siempre fueron políticas paralelas, las dos caras de Jano, de todo poder imperial o político hegemónico que, en términos filosófico-políticos, ha tratado de expresarse como inevitabilidad de la

no afectan a los países <<ricos>> del mundo. El sida, durante muchos años, ha azotado con gran virulencia a los sectores ricos e influyentes occidentales y este es uno de los motivos básicos por el que la infección por el virus del sida ha suscitado tal interés, frente a otras patologías que ya solamente atacan a los más pobres y desamparados, en regiones deprimidas del globo terrestre"

[150] Jacques Pirenne, *Historia Universal. Las grandes corrientes de la historia I. Desde los orígenes al Islam (Siglos XXX A.J. al VI D.J.*, Traducción: Julio López Oliván, José Plá y Manuel Tamayo, Barcelona, Editorial Éxito, 1973, 52, 60. Según el autor, las estrategias de los imperios se parecen mucho, por ejemplo, respecto al imperio egipcio, "La teoría de la soberanía universal no impele a los faraones a desplegar una política de acrecentamiento territorial. Lo que buscan es la **hegemonía económica**" (Énfasis nuestro), una vez lograda ésta, "Practican enseguida una política de paz". En términos geopolíticos, toda centralización política va acompañada de la centralización religiosa, el derecho individual, el derecho internacional privado (entendida como libertad económica y protectora de la propiedad privada), el derecho contractual en relación al comercio. Por ejemplo, Amenofis IV, establece la monarquía universal sobre un culto igualmente universal. También, P. Dabesiez, "Guerra y violencia" en P. Dabesiez-A. Dumas, *Teología de la violencia*. 69-89. En sentido del autor, los Estados necesitan las guerras para hacerse económicamente poderosos y no caer bajo otros Estados poderosos emergentes. La guerra, por efecto del principio <<pacifista>>, no es analizada desde sus causas sociopolíticas y culturales. Si Irak hace la guerra recibe una sanción <<internacional>>. Si EU hace la guerra ¿Quién lo sancionará? P. Lecocq, "Marxismo y Violencia" en P. Dabesiez-A. Dumas, *Teología de la violencia*, 91, 92, "De nada sirve declarar la guerra a la violencia o anunciar para ella un castigo superior, porque, si no se consiguen separar las causas y las razones de esta realidad, se está haciendo violencia". Corresponde a la realidad pulsional ambivalente analizada por Freud. En el mejor de los casos, el hombre religioso trabaja "por purificar su alma para conseguir la paz eterna"; en el peor, la santifica "en nombre de su verdad".

[151] Copla popular española de los siglos XV y XVI citada por José Ignacio González Faus, "Una tarea histórica: de la liberación a la apocalíptica" en *Revista latinoamericana de Teología* 36 (1995), 287

naturaleza (Aristóteles) o de la invencible fortaleza de un sistema (Fukuyama). El temor al <<Tercer Mundo>>, hace que los Estados ricos inviertan en ayuda humanitaria hacia este sector del mundo, sea para controlar las revoluciones o revueltas *desde abajo*[152], sea para garantizar las adherencias a sus estrategias geopolíticas. La sociedad capitalista desde su nacimiento hasta el presente, ha necesitado:

> Para domesticar a las masas, además de la violencia material, una educación presidida por la religión y la metafísica. En el curso de la historia, hasta el presente, aun en aquellos períodos que, dentro del conjunto, se señalaron como progresistas, se ha exigido de una inmensa mayoría de los hombres privaciones sin cuento. **La autodisciplina y la docilidad hacia ellos mismos y hacia los dominadores les fueron inculcadas con todos los recursos de la violencia y la persuasión**. Los individuos fueron domesticados. En el plano de la conciencia pública y en el de su propia conciencia superficial, permanecieron en definitiva como seres morales. (Énfasis nuestro)[153]

Una moral donde los instintos de insubordinación quedaran refrenados en nombre del esfuerzo <<moral>> dirigido al logro del llamado <<bien común>>. Pero, en caso de que en el fondo de las conciencias críticas dormitaran "malos impulsos y pasiones" contestatarias, la ideología religiosa podía proponerles entender que "sólo las criaturas débiles y depravadas sucumbían a ellos".[154] Esta visión geopolítica e ideológica ilumina

---

152 Margarita López Maya. "Notas sobre lo conceptual, metodológico y las fuentes en el estudio de la protesta popular venezolana reciente" en Margarita L. Maya, Nicolás I. Carrera y Pilar Calveiro (Editores), *Luchas Contrahegemónicas y Cambios Políticos recientes de América Latina.* Buenos Aires:CLACSO, 2008, 97. La autora entiende este concepto relacionado a la ubicación socioeconómica de las mayorías populares y a sus historias como sociedades periféricas del capitalismo.

153 Max Horkheimer, *Teoría crítica*, Traducción: Edgardo Albizu y Carlos Luis. Buenos Aires:Amorrortu ediciones, 1974, 160. Susan Sontag, *La enfermedad y sus metáforas. El sida y sus metáforas*, 155, pensamos que expresa una dimensión de esa conciencia alienada, "existe un vínculo entre la manera de imaginar una enfermedad y la de imaginar lo extranjero". Interesante punto de vista de Andrés Oppenheimer, *Ojos Vendados. Estados Unidos y el negocio de la corrupción en América Latina*. Traducción de inglés: Marina Oppenheirmer, Buenos Aires:Editorial Sudamericana, 2001, 7, "La corrupción es vista como un problema de las naciones en desarrollo, como las devaluaciones y el agua sucia. Pero pocos han hablado de la otra cara de la moneda: el papel de las corporaciones multinacionales y los gobiernos de los países industrializados en los escándalos de corrupción que han sacudido a la región".

154 Max Horkheimer, *Teoría crítica*, 160. El mismo autor, en la p. 161, expresa magistralmente esta contradicción, "El humanismo […] Significa, ante todo, la glorificación del hombre como creador de su propio destino […] Pero en la sociedad en la que se difundió […] tal poder de autodeterminación está distribuido en forma desigual […] Es el humanismo para las masas", cuanto más abstracto mejor, y "la Reforma para los privilegiados", es decir, la autodisciplina de la clase burguesa emergente. Adela Cortina, *Hasta un pueblo de demonios. Ética Pública y Sociedad.* Buenos Aires:Taurus, 1998, 23, expresa esto de la manera siguiente, "La sombra de las imposibilidades interesadas planea por la vida pública, local y universal, segando la hierba bajo los pies de los débiles, porque decretan los fuertes que tenerlos en cuenta es imposible". Según Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta, *Teorías sin disciplina*

los otros ángulos o vertientes de la realidad del complejo mundo del sida. No sólo alude indudablemente a los **rostros** de hombres y mujeres que con nombre propio están detrás de las cifras cuantitativas, sino a los diferentes factores que intervienen y le proporcionan esta característica compleja, lo que da una idea aproximada de lo complicado que se presenta enfrentar este problema sanitario para los países del Tercer Mundo[155]. Cada uno de esos componentes implica un gran desafío político-económico para la sociedad en su conjunto y para las iglesias con sus teologías y prácticas pastorales[156]. Así, tenemos por ejemplo las siguientes vertientes con sus respectivos desafíos[157]:

CIENTÍFICO-TÉCNICO	**Análisis de la estructura y mutación del VIH. Vacuna y Terapias Paliativas**
POLÍTICO	Políticas Públicas (recursos, información, calidad sanitaria)
PROFESIONAL	Personal sanitario cualificado
ECONÓMICO-FINANCIERO	Investigación, accesibilidad a campañas publicitarias, tratamientos, medicinas
SOCIAL	Educación
MEDIOS DE COMUNICACIÓN	Conformación de la conciencia pública
PERSONAL-FAMILIAR	Condición socioeconómica, capacidad de ternura y contención económica
ASISTENCIA SANITARIA	Infraestructura de salud público-privada

(latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate), Introducción, punto 1, párrafo 11. Disponible en: http://www.ensayistas.org/critica/teoria/castro/ Fecha de acceso: 6 de junio de 2012, Esta ideología ha logrado impregnarse globalmente en la mentalidad de los pueblos y las clases dirigentes. Es decir, que "la libertad de elección, movilización y consumo" para unos pocos, significa para las mayorías "**la sentencia a vivir en las condiciones más elementales de sobrevivencia física**" (Énfasis nuestro).

[155] Cf. Marciano Vidal, "La ética cristiana: ¿ayuda o impedimento? La vertiente ética del sida", 121-132. Sobre la categoría teológica de <<rostros>>, "en los que deberíamos reconocer los rasgos sufrientes de Cristo" en Consejo Episcopal Latinoamericano-CELAM, *PUEBLA. III Conferencia del Episcopado Latinoamericano: La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, 32-39.

[156] Telmo Adams, "Compreendendo o fenómeno da pobreza e do empobrecimento no Brasil" en Pastoral de DST/Aids-CNBB, *Vulnerabilidade social e Aids: O desafio da prevencao em tempos de pauperizacao da epidemia*, Porto Alegre, RS:Pastoral de DST/Aids-CNBB, 2005, 74-75, teniendo en cuenta esta complejidad, afirma con gran realismo y agudeza analítica en el sentido de nuestro estudio, "O poder da maioria vai até a vitória nas eleicoes. Depois, manda de fato quem tem mais poder. Parece que estamos aprendendo, pelo menos, uma licao: nenhum governo, por mais bem intencionado que seja em atender os interesse da maioria da populacao, dispensa a organizacao dos que desejam a mudanca. Esperar pasivamente que a mudanca venha do governo é uma cultura política que precisa ser mudada. Entao o camino é: organizacao, participacao, pressao, resistencia, proposicao, negociacao, luta e aassim por diante".

[157] Cuadro elaborado en base a Marciano Vidal, "La ética cristiana: ¿ayuda o impedimento? La vertiente ética del sida", 121-132.

De acuerdo con esto, resulta lógico suponer el enorme presupuesto que implica afrontar integralmente la fuerza expansiva de la epidemia, particularmente para los estados latinoamericanos y caribeños, casi todos corroídos, por señalar un punto, por el fantasma de la corrupción administrativa y el aprisionamiento geopolítico de la mundialización económica neoliberal, propugnado precisamente por el ya mencionado G8 y sus alianzas internacionales con los poderes regionales a nivel mundial.

2.3 Despojo-caridad

El antiguo dios urbano Jano (*Janus*), según la mitología romana, era un dios que poseía dos caras, cada una mirando hacia cada lado de su perfil, que en cierta forma representaban la guerra y la paz, puesto que se le invocaba al comenzar una guerra, y mientras esta duraba, las puertas de su templo permanecían abiertas. Pero cuando Roma restablecía o imponía la paz, las puertas se cerraban. Jano representaba, en este punto, la doble funcionalidad de la política <<civilizadora>> y <<guerrerista-despojadora>> del imperio romano.[158] De este modo, proponemos aquí, en forma análoga y ubicuista, las dos caras del actual sistema capitalista en su versión dual predominante: como **civilización neoliberal**[159] (o en su expresión más cultural, neoconservadurismo), y como **ayuda humanitaria** (o también llamada modernamente cooperación internacional). Una de las caras cierra las posibilidades de calidad humana para millones de personas, la otra abre el paso al convoy de la caridad (también eufemísticamente llamada <<ayuda social>>). En este sentido, la ayuda internacional actúa bajo la funcionalidad ideológica de ayudar para que nada cambie dentro del sistema impuesto neoliberal. En realidad,

---

[158] Wikipedia, “Jano”, Consultado en http://es.wikipedia.org/wiki/Jano Fecha de acceso: 4 de Diciembre del 2011. P. Dabesiez, “Guerra y violencia” en P. Dabesiez-A. Dumas, *Teología de la violencia.* Tradujo: Alfonso López caballero, Salamanca:Ediciones Sígueme,1971,72, expresa que “la guerra sólo es otra cara de la paz y de que, para hablar válidamente de los problemas de la paz, conviene quizás conocer los problemas de la guerra”. Bernal Herrera, “Las dos caras de la moneda: Modernidad Colonial Y Metropolitana” en *Pasos 131* (2007), 19-24. El autor desarrolla una propuesta muy parecida a la nuestra. A los países del Tercer Mundo, Latinoamericano en particular, corresponde la llamada “modernidad colonial”, es decir, hemos entrado a la modernidad como colonia y ese sentido perdura hasta hoy. Es una cara de la moneda. A los países colonialistas, coincidentemente con los países supradesarrollados contemporáneos, corresponde la modernidad “metropolitana”. Es la otra cara de la moneda. Esto no se realiza sin conflictos, así por ejemplo, Manuel Hidalgo, “América Latina y el Caribe 2008: una región en erupción”, en *Pasos 138* (2008), 1-10.

[159] Agnes Heller, “Los movimientos culturales como vehículo de cambio” en *Nueva Sociedad 96* (1988), 44-46, Según la autora, el mensaje del posmodernismo es el *todo vale*.

ambas caras de Jano representarían **la práctica económico-militar e ideológica del despojo**. Vienen a ser funcionales al sistema capitalista.

Para comprender esto, resultan significativas las últimas guerras llevadas adelante por el imperialismo norteamericano en el Medio Oriente, y también las que fomentó junto a otras potencias económico-militares en Europa Oriental y las que desarrolló en América Latina y El Caribe. En todas ellas el pretexto esbozado fue la razón civilizadora de ayudar a poblaciones indefensas frente a tiranos, comunistas o terroristas. Así, podemos deducir que, por un lado, se fomenta el despojo mediante la destrucción o la cooptación de la infraestructura económica de esas sociedades; pero, por otro lado, se les envía ayuda humanitaria para ocultar el doblez de las verdaderas intenciones geopolíticas de dominio económico-militar. Terrible drama para los pueblos o países que son escogidos para semejante fin <<civilizador>> y <<humanitario>>, particularmente para la parte mayoritaria de esas sociedades que, así, resultan ser <<elegidos>> por la mano salvadora del imperialismo económico liderado por los Estados Unidos.

> Si Dios elige un pueblo lo elige por amor gratuito y lo elige para su salvación; si César elige un pueblo lo elige por interés y lo elige para el sacrificio. Y de hecho, en vez de salvarlo, lo ha hecho dos veces víctima: víctima de sus perseguidores de antes, y víctima de sus salvadores de después […] **Se producen víctimas y se reclama después que se abra paso al convoy de socorro**. (Énfasis nuestro)[160]

Bajo esta perspectiva, las mayorías pobres del mundo resultamos siendo **mayorías colonizadas**, la parte del mundo colonizado, puesto que el sistema económico mundializado actual ya no distingue fronteras. Las potencias económicas ya no buscan ocupar totalmente los territorios <<conquistados>>, sino que, una vez cumplidos los objetivos estrictamente económicos y habiendo aniquilado la dirigencia de esos países,

---

[160] Raniero La Valle, "La homilía de un laico" en *Iglesia Viva* 198 (1999), 2. Asimismo, H. Häring, "Glosa de Actualidad: "Ni una gota de sangre por petróleo. Una guerra de confrontación contra sí mismos" en *Concilium* 234 (1991), 181, expresa al respecto: "Si Kuwait sólo vendiera naranjas o arroz, ninguna nación del mundo hubiera intentado arrebatarle de nuevo este país a Sadam Husein […] si Kuwait viviera sólo de la producción de naranjas o arroz, Sadam Husein posiblemente […] no se lo hubiera anexionado". Desde una perspectiva centroeuropea, Erik Borgman, "La economía capitalista y el Dios de la caridad. Una consideración teológica" en *Concilium 343* (2011), 32, basado en Catalina de Siena, expresa que el sistema capitalista proporciona una oportunidad para que entre unos y otros podamos ejercer la caridad, pues no a todos se nos ha dado igual. La economía "como una parte del edificio de una sociedad buena". Desde una perspectiva latinoamericana, Jung Mo Sung, "Religión y Economía: *Interfaces*" en *Concilum 343* (2011), 675-686

buscan salir tras asegurarse que el nuevo grupo en el poder les sea fieles guardianes de sus intereses.

Esto conlleva no sólo el aspecto militar sino también, y principalmente, el aspecto ideológico, "El colonizador transforma al colonizado en la imagen del mal, en el enemigo de todos los valores <<occidentales>>. El colonizado es deshumanizado"[161]. En suma, es preciso aprender a reconocer que "el mecanismo utilizado por el sistema político [dominante] no consiste en privar a las personas de sus derechos, sino en despojarlas de su condición de personas"[162]. Nos encontramos entonces ante una nueva forma de colonización, donde el despojo toma el nombre, por ejemplo, de <<Tratados de Libre Comercio>> (TLC). Estos tratados son económicamente asimétricos, puesto que tienen lugar entre desiguales. Por ejemplo, el TLC firmado entre los Estados Unidos y los países del Tercer Mundo.

Este espíritu saqueador y sistemático noratlánticos se fue forjando hacia finales del siglo XI. Una vez terminadas las invasiones <<bárbaras>> orientales (magiares, vikingos, germanos, entre otros) a la Europa occidental romanizada, el afán saqueador de los europeos se dirigió hacia los <<extraños>>, es decir, los musulmanes, los eslavos en la frontera oriental de la actual Alemania, que incluyó finalmente a los cristianos ortodoxos, cuya ciudad principal, Constantinopla, fue saqueada por los venecianos y sus aliados militares. Aún así, también buscaron a quien saquear dentro de la misma Europa, como judíos y herejes, los cuales sufrieron exterminio y confiscación de sus tierras.

---

[161] Juan tapia Valdés. "Pax castrense. La legitimación de la violencia política" en *Nueva Sociedad* 92 (1987), 48. Es tal la compenetración cultural de esta situación que, René Girard, *Los orígenes de la cultura. Conversaciones con Pierpaolo Antonello y Joao Cezar de Castro Rocha*. Traducción de José Luis San Miguel de Pablos, Madrid:Editorial TROTTA, 2006, 107, 108, 85, expresa que "Hay dos modelos supremos: Satán y Cristo. La verdadera libertad está en la conversión del uno al otro. Cualquier otra cosa es totalmente ilusoria", "**Convertirse significa reconocerse perseguidor**. Significa elegir a Cristo, o a una persona que se parece a Cristo, como modelo de nuestros deseos" (Énfasis nuestro), La conversión es el descubrimiento de que, sin darnos cuenta, hemos sido "**perseguidores sin saberlo**" (Énfasis nuestro), o mimetizados con el modelo opresivo.

[162] Juan Tapia Valdéz, "Pax castrense. La legitimación de la violencia política", 50. Otra forma de la violencia en Imelda Vega-Centeno, "¿Los comedores populares son política social? Entre la nominación y la violencia simbólica" en *Nueva Sociedad 193* (2004), 153, "**En el esquema neoliberal los derechos sociales resultan sacados de la esfera pública, por eso los más pobres son asumidos como objetos de caridad**, en la medida en que las consecuencias de ésta son vistas como producto de la buena voluntad de los gobernantes o de los organismos internacionales" (Énfasis nuestro). En este sentido, ¿Cuál es el significado ideológico-político de la ayuda a las personas con VIH en el Tercer Mundo?

Paralelamente, los mercaderes venecianos fueron forjando una forma más sutil de saqueo como el **comercio** y la **banca**, Esto significó, que el tráfico comercial se cargara de pesados impuestos, donde el préstamo de dinero por <<lucro>> se volvió ideológicamente legítimo. Así, el comercio europeo alimentó al Estado liberal naciente una agresividad irreprimida; característica que permaneció como un aspecto profundo de la vida de la aristocracia europea, y como un modelo de vida para los mercaderes y profesionales prósperos. Esto último se comenzó a notar no sólo en sus ropas, sus casas, sus regalos, y sus pasatiempos, sino en sus **obras de caridad** y **apoyo a instituciones religiosas**. Práctica caritativa, que en cierta forma, viene a ser el origen de las ayudas humanitarias contemporáneas.[163]

Asimismo, la rígida moralidad anti-comercial de la temprana edad media, siglos VI al X, que ideológicamente se encontraba frontalmente opuesta a la propiedad privada, fue sustituida, no sin luchas y sufrimientos, por una reflexión <<realista>> favorable a la naciente cultura crediticia. Por ejemplo, Alberto Magno llegó a plantear que <<la propiedad privada>> existe para conveniencia y utilidad del hombre.[164]

> [Los] apóstoles urbanos […] reafirmaron […] los argumentos de la patrística, que decían que la propiedad privada no tenía lugar en la sociedad divina ideal, pero que en la sociedad del hombre pecador, tan alejada del ideal, la propiedad privada era necesaria para satisfacer la codicia humana y mantener el orden público.[165]

De esta manera, por una vía <<teológica>> completamente ideológica, esta concepción coincide con un patrón evolutivo concomitante entre la práctica económica de la

---

[163] Lester K. Little. *Pobreza voluntaria y economía de beneficio en la Europa medieval*. Madrid:Tauro, 1980, 21. Graciela Biagini, *Sociedad Civil y VIH-SIDA. ¿De la acción colectiva a la fragmentación de intereses?* Buenos Aires:Paidós, 2009, 64,65,71, afirma que en la época colonial las congregaciones religiosas y de parroquias locales […] desarrollaban iniciativas asistenciales que, generalmente, estaban a cargo de los creyentes más adinerados". La pastoral de la Iglesia hacia los pobres estaba signado "desde la conquista española, hacia lo caritativo dado que contemplaban ciertos mecanismos de ayuda a cargo de la entidad vinculados con la enfermedad, la muerte y la asistencia médica". Durante las repúblicas, esto no cambió de sentido teológico, puesto que de esa pastoral se encargaron las esposas de la oligarquía y la burguesía comercial, conformando las llamadas Sociedades de Beneficencia Pública. Esta teología va de la mano con el denominado <<clientelismo político>> de las masas, ni más ni menos, lo mismo desde la época romana, es decir, "El <<clientelismo político>> como mecanismo de articulación entre Estado, sistema político, y sociedad" que garantiza el control socioideológico sobre las masas necesitadas y la manipulación de su apoyo circunstancial político a líderes, los cuales por lo general se encuentran económica e ideológicamente opuestos a sus intereses.

[164] Lester K. Little, *Pobreza voluntaria y economía de beneficio en la Europa medieval*, 219

[165] Lester K. Little, 219

propiedad privada y el nacimiento de los estados modernos, “que va de la aceptación con repugnancia del estado por los Padres de la Iglesia como un mal necesario, a la completa aceptación escolástica de la naturalidad y bondad del estado”[166].

Esta política económico-militar y culturalmente saqueadora es la que finalmente llegó a nuestras tierras aborígenes Latinoamericanas y El Caribe en la presencia de los dominadores españoles, portugueses, ingleses y franceses[167]. En su significado más profundo, esta realidad (expresada en la cultura y economía imperante) es la que debe ser transformada. Sin embargo, esta práctica saqueadora no podría ser posible sin una **simbolización del mal** que lo justificara o legitimara, representado en los mismos que son sistemáticamente saqueados. Así, por tomar un ejemplo, todo el sentido ideológico que se desarrolla en torno a la ocupación israelí del territorio palestino.

> Casi todo lo que los medios de comunicación difunden acerca del conflicto se refiere a la violencia. Pero se olvidan de decir que la violencia no es sino un simple síntoma, es la expresión de un malestar, una situación producida por algo distinto, por una causa. Y en pocas ocasiones se acuerdan de que el motivo, la causa de esta violencia es la ocupación israelí […] Aquí, se les pide a los ocupados que garanticen la seguridad de los ocupantes […] –un país ha sido ocupado, sus habitantes se defienden contra los ocupantes- se ha llegado a embrollar de tal forma las cosas que la gente termina por entenderlo todo al revés: **las víctimas son los agresores**, y **los agresores son las víctimas**. (Énfasis nuestro)[168]

O, todo el debate en torno a la <<humanidad>> o <<no humanidad>> del <<indio americano>> en el siglo XVI tras la conquista sangrienta de los territorios y pueblos aborígenes, expuesto por sus antagonistas más conocidos, Bartolomé de las Casa y Ginés

---

[166] Lester K. Little, 219

[167] Jean-Pierre Bastian, *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, 29-30, propone el concepto de “modernidad periférica” para América Latina basado en la afirmación que “El Occidente, que hasta fines del siglo XV había permanecido marginal en la historia humana, se volvió **totalizador** y capaz de **imponer al mundo** su comprensión del tiempo y del espacio” (Énfasis nuestro).

[168] Mustafa Barghouti, entrevistado por Ignacio Ramonet. “Abogo por una resistencia de masas no violenta contra Israel” en *Le Monde Diplomatique*, Lima-Perú, Agosto 2008, 5. Franz Hinkelammert, *El asalto al Poder Mundial y la violencia sagrada del Imperio*, San José, Costa Rica:DEI, 2003, 35, 34, expresa que “El asalto al poder sobre el mundo necesita de un enemigo”. Por eso, “no se trata simplemente del petróleo de Irak […] Se trata […] del poder sobre el mundo en lo económico y financiero”.

de Sepúlveda[169]. Quizás, al conocer la historia de opresión, despojo, humillación, que continuó después de tan loables energías del primero, se puede decir que todo su esfuerzo desarrollado resultó funcional a la pregunta colonialista despojadora, "**¿Cómo lograr que los lobos estuvieran contentos y las ovejas vivas?**" (Énfasis nuestro)[170]. Tal vez este sea también el sentido de la práctica contemporánea del despojo económico (para tener contentos a los lobos) y la práctica de la ayuda humanitaria (para mantener vivas a las ovejas), que incluiría todo el apoyo económico para <<reformas administrativas>> o de <<derechos humanos>> en los países del Tercer Mundo, esto es, mantenerlas dependientes de la asistencia social hasta que finalmente desaparezcan[171].

---

[169] Juan Luis de León Azcárate, "La Biblia y la dignidad de los indios del Nuevo Mundo. O cuando la teología ilumina la política de una época" en Carmen Bernabé y Carlos Gil (eds.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo. Relevancia social y eclesial de los estudios sobre Orígenes del* cristianismo. Traducción: José Pérez Escobar, Estella (Navarra):Editorial Verbo Divino, 2008, 433-467. Francisco Fernández Buey. *La controversia entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas.* Disponible en http://www.raco.cat/index.php/BoletinAmericanista/article/viewFile/98598/14. Fecha de acceso: 12 de mayo de 2012. Jaime Reynés, "La Biblia de los conquistadores y de los vencidos" en *RIBLA12* (1992), 27-47. La visión de José Míguez Bonino, *La fe en busca de eficacia. Una interpretación de la reflexión teológica latinoamericana de liberación*, 28. El autor, expresa atinadamente que "Fray Bartolomé de las Casas ha quedado como el campeón de una colonización y evangelización distinta, que **nunca tuvo lugar** pero que correspondía a una manera cristiana y diferente" (Énfasis nuestro).

[170] J. Grigulevich-Lavretski. *La Iglesia y la Sociedad en América Latina*, Moscú:Academia de Ciencias de la URSS, 1983, 35-36. Nidia R. Areces, "El laberinto de las independencias" en Manuel Chust (ed.), *Las independencias iberoamericanas en su laberinto. Controversias, cuestiones, interpretaciones*, Valencia:Publicacions de la Universitat de Valéncia, 2010, 58, sobre el resultado histórico de la independencia, dice, "el resultado es concluyente: será la elite la que termine obteniendo las mayores ventajas a través de los reacomodamientos que realiza y que le permiten reubicarse social y políticamente". José Comblin, "¿Crisis de la religión en América Latina?" en Universidad Nacional Costa Rica, *Sociedades de Conocimiento: Crisis de la religión y retos a la teología. Seminario de teólogos y teólogas 4-6 de abril del 2005*, San José Costa Rica:UNA Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión, 2006, 62, expresa que "A las personas de hoy les gusta ser dirigidas, el recibir impulsos sentimentales sin tener que trabajar. Su trabajo profesional cansa y ofrece poca satisfacción. Después de eso quieren algo que deje calma, descanso. Quieren una relación en que se recibe. Conciben el culto, como un lugar de <<descanso>> espiritual, para sentirse libre de las tensiones de la vida de cada día y del vacío de la existencia"

[171] Juan Luis Segundo, *Teología Abierta II. Dios. Sacramentos. Culpa*, Madrid:Ediciones Cristiandad, 1983, 191, tiene una significativa concepción acerca de la política de los derechos humanos, "Una de las maneras más comunes de actuar de la mentalidad maniquea es declarar norma legal o derecho, un valor que está aun por alcanzar. Si quien utilizó un palo para apoderarse de un montón de mercaderías pasa inmediatamente a invocar el *derecho* de propiedad para impedir que otro individuo con un palo más grande le quite esas mercaderías o las recobre […] todos inmediatamente comprenden la maniobra". Un análisis agudamente ideológico-político, hace tiempo que Franz J. Hinkelammert, "Democracia y nueva derecha en América Latina" en *Nueva Sociedad 98* (1988), 105, decía que "la democracia es presentada en un sentido instrumental completamente desnudo. Aparece como un instrumento de poder y nada más", "La democracia se transforma en un paquete de medidas a aplicar. Es un objeto, como cualquier objeto […] Es un paquete que se lleva en la cartera, que viaja por avión, que se queda secuestrado en Washington, y un día se devuelve y viaja en avión de vuelta. Se quita y se pone".

De este modo, los despojadores, propios y extraños a un país o nación, representarían el mundo del bien. Los despojados, por oposición económicamente diferenciada, resultan representar **el mundo del mal**, el peligro, la acechanza de los desheredados (las pandillas, los chicos y chicas de la calle, los que habitan en los barrios miserables de las ciudades), es decir, las poblaciones pobres en sentido general. Esta práctica y espíritu saqueador resulta ser el pillaje mundializado en toda la potencia significativa de este término. Así, en palabras de la seguridad estadounidense.

> Somos una fuerza militar sin paralelo, **tenemos el derecho de actuar en todo el mundo** para imponer la economía de mercado y garantizar la seguridad energética y podemos atacar a quien consideremos una amenaza o a cualquier país que pueda convertirse en una competencia militar. (Énfasis nuestro)[172]

2.4 Libertad neoliberal-deshumanización

En términos generales, el neoliberalismo[173] es un proyecto de sociedad basado en la tecnología informática, dirigido por los grupos de poder transnacionales que operan desde los países noratlánticos al estar en alianza estratégica con los gobiernos de dichas sociedades. Implica pues una parte práxica, otra ideológica y aún otra epistemológica. La parte práxica indica una referencia a las prácticas políticas y económicas de reducción del aporte social de los estados en las políticas públicas, el despido y abandono a su suerte de los trabajadores, las privatizaciones de las empresas estatales y de los servicios públicos, entre otras acciones. Como ideología, es la expresión oculta de las reales intenciones de perfeccionar **la fluidez y equilibrio de la economía mundial** dominada por las grandes transnacionales, en contra de los intereses de las mayorías nacionales. Sus elementos de avanzada son el Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Mundial (BM), el Banco

---

[172] Documento "Estrategia de seguridad de los Estados Unidos", 2002, firmado por George W. Bush, citado según Raúl Kollmann: "Irak termina en la Triple Frontera": attac-informativo@atttac.org 28.III.2003, en Franz Hinkelammert, *El asalto al Poder Mundial y la violencia sagrada del Imperio*, 34. Sobre el pillaje de este sistema, Franz J. Hinkelammert, "El proceso actual de globalización y los Derechos Humanos" en *SACUANJOCHE* 5/6 (1999), 11

[173] Jean-Francois Lyotard, *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. Traducción de Mariano Antolín Rato, Madrid:Cátedra Teorema, 1998, 9, 13. Desde el ángulo del saber, expresa que la condición postmoderna, "Designa el estado de la cultura después de las transformaciones que han afectado a las reglas de juego de la ciencia, de la literatura y de las artes a partir del siglo XIX", "en conflicto con los relatos" o metarrelatos, los que son entendidos como "fábulas". Esto se debe a que "el saber cambia de estatuto al mismo tiempo que las sociedades entran" en la era postindustrial, término que corresponde al de postmodernidad.

Interamericano de Desarrollo (BID), los Tratados de Libre Comercio (TLC) y la Organización Mundial de Comercio (OMC).[174] Y como Episteme, se propone el redescubrimiento del individuo como sola fuente de conocimiento. Parcela la realidad, ataca a las ciencias sociales, combate la idea de sistemas y los discursos metanarrativos, poniendo el énfasis sobre la particularidad y **fomenta el desarrollo de la subjetividad como único criterio ético posible**.[175] Profundiza la autonomía de la sociedad civil respecto a la esfera política, donde lo económico estaría supeditado al primero bajo la concepción de **la libre competencia**[176]. Contrariamente, debido al surgimiento del pensamiento marxista sobre la función del Estado respecto al capitalismo, se ha adquirido el conocimiento que dicha pretendida autonomía de lo político siempre tuvo un carácter de quimera[177].

En el contexto político-cultural propuesto tenemos que tomar en cuenta algunos factores en correlación socio-histórica y concomitante respecto a la epidemia del sida, como por ejemplo, el desarraigo o el hecho social masivo de grandes desplazamientos de masas humanas en el mundo entero. Según una encuesta de UNHCR (Alto Comisionado para los Refugiados de las Naciones Unidas), existe un estimado de 200 millones de personas en camino de abandonar sus tierras de origen en busca de una vida mejor, entre los cuales se debe contar los llamados *refugiados*, quienes oscilarían entre 20 y 30 millones de personas.[178] El caso de México resulta revelador de la situación y las causas de ello.

---

[174] Fernando Urbina. "La crisis de fin de siglo como caldo de cultivo de los neoconservadurismos" en *Iglesia Viva*, 134-135 (1988), 110

[175] Francois Houtart. *Mercado y Religión.* Madrid:TROTTA, 2001

[176] Graciela Biagini, *Sociedad civil y VIH-SIDA. ¿De la acción colectiva a la fragmentación de intereses?*, Buenos Aires:Paidós, 2009, 161-209. En su texto se puede entrever una tensión epistemológica sobre el objeto de la sociedad basada en el **bienestar del grupo** o en la **libertad individual**.

[177] C. Marx y F. Engels, "Manifiesto del Partido Comunista" en C. Marx y F. Engels, *Obras Escogidas en tres tomos. Tomo I*. Traducción al español:Editorial Progreso, Moscú:Editorial Progreso, 1978, 113. Aunque burdamente, se dice del Estado moderno: "no es más que una junta que administra los negocios comunes de toda la clase burguesa". Sobre esta idea de quimera entre las relaciones internacionales, Francois Houtart, *Mercado y Religión,* San José, Costa Rica:DEI, 2001, 23, "Así, las disposiciones tomadas en el ámbito de la Organización Mundial de Comercio (OMC) relativas a la propiedad intelectual […] aplican un principio de equidad abstracto, sin tener en cuenta las relaciones de fuerza existentes, entre otras, entre el Norte y el Sur, y llevan a una forma de control del saber de parte de los más fuertes".

[178] Daniel Rochat, "El desespero de la sobrevivencia" en *Encuentro III* (2009), 48

Muchos mexicanos y centroamericanos viven en la pobreza y luchan para sobrevivir. Muchos recuerdan las promesas hechas por las autoridades gubernamentales antes de la implementación del TLCAN y en los últimos años, con el CAFTA. Ellos protestan porque la prosperidad económica prometida nunca llegó para la gran mayoría de la gente. Los tratados de libre comercio han impactado las economías de estos países y han devastado el bienestar de una gran cantidad de personas. ***Los campesinos no pueden competir con los productos subsidiados que llegan de los EEUU y Canadá a sus mercados locales****. Esto genera la migración forzada que es la fuerza conductora de la inmigración indocumentada a los EEUU. Maquilas en las fronteras proveen trabajo indigno con sueldos a 1/5 del sueldo mínimo en los EEUU. Al mismo tiempo los precios de comida y necesidades básicas son los mismos que en los EEUU.* ***Viviendo inadecuada pagada por impuestos robados del sueldo sirve para esclavizar la gente aún más****.* (Énfasis nuestro)[179]

Asimismo, existe un elemento o factor mucho más central en este contexto de esclavización creciente de los seres humanos pobres, el cual se le puede conceptualizar como que la historia de la humanidad, en el momento presente, se encuentra en una **lucha encarnizada por el acceso a las fuentes acuíferas y de energía**. En este sentido, los grupos transnacionales[180], a través de la fuerza militar y diplomática han logrado imponer

---

[179] Rebecca Bartel, "Migración femenina. La revelación de Dios por medio del sufrimiento de la prójima" en *Encuentro III* (2009), 107, José Antonio Ocampo y Juan Martin (Editores), *Globalización y Desarrollo. Una reflexión desde América Latina y El Caribe*, Bogotá-Washington DC:Banco Mundial-Alfaomega Colombiana, 2003, 13-17, 118. Los autores se ubican. en la nueva estrategia del Banco Mundial, visto en el financiamiento de la medicación antirretroviral para las personas con VIH, en el marco epistemológico de ver la globalización como "oportunidades y riesgos". Sitúa el problema de la desigualdad económica en relación a las capacidades propias de cada país y la cooperación internacional, añadiendo la capacidad expansiva de la redistribución mundial de la tecnología y el trabajo. En definitiva, aun cuando el título afirme ser "desde" los países en desarrollo, en realidad lo es "desde" los desarrollados. Carlos Peralta Varela, "Los movimientos sociales, conciencia de la sociedad civil" en *Christus 787* (2011), 11, habla de "capitalismo de cómplices" (Dresser Denise), o "capitalismo de cuates". La alianza entre capitalistas mexicanos y extranjeros pueden "extraer recursos cuantiosos del suelo y subsuelo mexicano" dejando las tierras inservibles y "convirtiendo a los antiguos dueños de las tierras en servidumbre". También, Raúl Cervera, "Editorial: Militarismo y Catolicismo" en *Christus 787* (2011), 2, dice "México depende de la potencia militar limítrofe, Estados Unidos. Pero sucede que la industria de este país también provee de armas al narcotráfico". Se pregunta, "Desde el punto de vista militar y geopolítico ¿qué mejor para Estados Unidos en tanto poder militar que un México débil política, social y militarmente, donde las violencias paralelas del narco y del gobierno diseminan **indefensión**, **resignación y miedo**?" (Énfasis nuestro).

[180] Según J. Kennet Galbraith, *La época de la incertidumbre*, 287-313, el mundo está regido por la dinámica económica de las grandes corporaciones, que en vocabulario más popularizado se trata de las llamadas compañías transnacionales. Así también Santiago Castro y Eduardo Mendieta (directores), *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*, disponible en http://www.Ensayistas.org/critica/teoría/castro/. Fecha de acceso 13 de noviembre de 2011. Punto 1d. Expresan que la globalización, siguiendo a Barnet/Cavagh 1994, constituye un nuevo "método de producción de riqueza" en el cual "no son los estados territoriales quienes jalonan la producción, sino corporaciones transnacionales que se pasean por el globo sin estar atadas a ningún territorio, cultura o nación"

la <<cooperación>> y el <<consenso>> bajo el prisma de sus intereses a los países estratégicamente débiles, empleando para ello **el poder normativo de la religión**[181] y el **poder persuasivo de las personas cultas**, o **mediante el sistema educativo** y **la influencia cada vez mayor de los medios de comunicación y la informática**. La lucha por el reparto de las fuentes vitales de energía se corresponde necesariamente con una lucha de legitimación ideológica aun entre los países del Tercer Mundo[182]. Por esta razón, el sistema neoliberal en sus expresiones políticas de control, trata de vigilar el flujo de la información internacional y nacional, demonizando al disidente y golpeando toda reflexión teológica crítica[183].

Los elementos concurrentes para la imposición de este proyecto socio-político-cultural neoliberal lo constituyeron las siguientes políticas:

- Reducción de los salarios de los trabajadores
- Despido arbitrario de millones de empleados y obreros estatales
- Aniquilación o debilitamiento de las organizaciones sindicales
- Supresión de la conciencia crítica
- Imposición de un sistema de ignorancia
- Decreto de un borrado general de la memoria colectiva.[184]

---

[181] José Comblin, "Fe y política. Problema de método teológico" en *Revista Latinoamericana de Teología* 80 (2010), 195-204, entiende <<religión>> como institución social inherentemente conservadora respecto al sistema socio-político que la alberga. También, Elio Roggero, "Sociología de la religión" en L. Pacomio; Fr. Ardusso; et. Al. *Diccionario Teológico Interdisciplinar IV*, 375-378, quien entiende que la religión puede convertirse en instrumento ideológico de los poderes dominantes.

[182] Gerg Theissen. *La religión de los primeros cristianos,* 108-109. En este punto Enrique Dussel, "Dominación-Liberación. Un discurso teológico distinto". *Concilium* 96 (1974), 328, llamaba a esta expansión de dominio imperialista "ontología de la dominación". Así también, Win Dierckxsens, *La transición hacia una nueva civilización. El futuro de la humanidad desde una perspectiva histórica,* San José, Costa Rica:DEI, 2010, 130, expresa que el proceso globalizante se presenta "como una batalla económica por la repartición del mercado mundial existente". Brasil, Chile y Venezuela han invertido sumas onerosas en armamento ¿Con qué objetivo?

[183] Joaquín García Roca, "La cultura neoconservadora" en *Iglesia Viva* 134/135 (1988), 142

[184] Eduardo Galeano, "La dictadura y después. Las heridas secretas" en *Nueva Sociedad* 180-181 (2002), 109

En los términos de esta ideología dominante se llega a abandonar y calificar de error el concepto moderno de la posibilidad de que los hombres y mujeres pueden construir su propia historia, considerándolo incluso, utilizando una terminología teológica clásica, como <<tentación>> pensar de esta manera. Es decir, "La tentación de considerar *todo orden social* como producto intencional de la acción humana", calificando esta concepción como una de las "principales fuentes de error"[185]. En realidad, según este pensamiento, la idea predominante debe ser el de la espontaneidad más que el de orden**,** ya que esto último trae resonancias y prácticas impositivas, aunque será preciso –se acepta- un cierto orden a nivel de <<cosmos>>, para que el sistema de la libre espontaneidad o de *catalaxia* (intercambiar, recibir), lo que se ha dado en llamar también el libre juego de la oferta y la demanda, no pueda ser violentado[186]. Incluso, el que millones de seres humanos no logren sostenerse en este juego, no desdice la naturaleza necesaria del mismo. Esta es la concepción del mercado en el pensamiento y estrategia política del neoliberalismo. Es la consagración de la desigualdad económica más profunda que se haya podido presentar como una consecuencia <<natural>> de vivir en sociedad.

> Hoy, en los Estados Unidos o en la Europa occidental […]. El camino del progreso se facilita grandemente por el hecho de que otros lo hayan recorrido antes […] Muchas de las mejoras no hubieran llegado ciertamente a constituir una posibilidad para todos sin haber sido obtenidas antes por algunos […] Incluso los más pobres deben su relativo bienestar material a los resultados de las desigualdades pasadas.[187]

---

[185] Friedrich A. Hayek. *Sobre la libertad.* Guatemala:Edición Universidad Francisco Marroquín y Asociación Libro Libre, 1992, 345-346

[186] Friedrich A. Hayek, *Sobre la libertad,* 347-375.

[187] Friedrich A. Hayek, 128-129. José Comblin, "La opción por los pobres en la nueva conceptuación teológica", 79-80, expresa que "La ideología norteamericana trata a los pobres como a culpables. Los pobres son los perezosos que quieren vivir de los subsidios del Estado para tener una vida buena. Ellos tienen que imitar a los ricos, que se hicieron ricos porque trabajaron". Por esto "Hay que defender a los ricos e impedir que los pobres perjudiquen el desarrollo de la nación por sus pedidos inmorales". Es la teología del Deuteronomio: los que la observan "tendrán abundancia y felicidad", los que no "pobreza y tristeza". Sobre el concepto de mercado, Jung Mo Sung, *Neoliberalismo y pobreza. Una economía sin corazón*. San José, CR:DEI, 1993, 87, 88, expresa que "El mercado existe para satisfacer los deseos de los consumidores, no las necesidades de los seres humanos". Una parte de la clase D y nadie de la E (pobres y muy pobres), son consultados por las empresas de consumo masivo, "Ellas no existen para la economía […] No son consumidores"

Y dada esta noción de progreso como inherente a la naturaleza humana, se plantea en consecuencia el concepto de libertad como "El estado de virtud del cual un hombre no se halla sujeto a coacción derivada de la voluntad arbitraria de otro o de otros", es decir, "la posibilidad de que una persona actuase según sus propias decisiones y planes" sin que nadie pueda coaccionarle en sentido contrario a esa voluntad libre[188]. La realidad contrastante de "grandes desigualdades de renta y de riqueza", y que el sistema capitalista acrecienta, se encuentra moralmente justificado entre los intelectuales orgánicos de tal índole económico-cultural[189].

Así, tenemos que la libertad económica, ahora neoliberal, viene a ser un requisito esencial, la condición *sine qua non* de la libertad política. La concepción y la práctica del mercado serán las que finalmente fundamenten la sociedad y las que compensen "cualquier concentración de poder político que pudiera producirse". En realidad, ambas dimensiones se corresponderían de modo simétrico.[190]

> Ambos se consideran **mercados** en los que el resultado se determina a través de la interacción de personas que persiguen sus propios intereses individuales (entendidos en un criterio amplio) en vez de los objetivos sociales que los participantes juzgan ventajoso enunciar. (Énfasis nuestro)[191]

El derrumbe estrepitoso del régimen soviético y de todos los estados que conformaban el llamado bloque del <<socialismo real>> europeo oriental trajo como consecuencia el

---

[188] Friedrich A. Hayek, *Sobre la libertad*, 76 y 77. Beatrice Rangel M. "¿Puede el que cree que puede? Las vías informales de alcanzar el poder en EE.UU." en *Nueva Sociedad 69* (1983), 34, "Cada país cuenta con sistema político, una clase gobernante y una élite", "En el caso de los Estados Unidos, el sistema político se asienta en el mito de la libertad. En consecuencia, el poder se presenta como bien libre que está al alcance de todos los integrantes de la sociedad". Pero, "para ser creíble requiere, de continuas comprobaciones empíricas", así "el "self-made man", "consiste en el individuo que mediante el esfuerzo propio logra desprenderse de sus condiciones socioeconómicas modestas para colocarse en una posición de liderazgo dentro de la sociedad norteamericana".

[189] Franz Hinkelammert, "Utopía y proyecto político. La cultura de la posmodernidad" en *Nueva Sociedad 91* (1987), 120, nota 5, cita a Von Hayek, "Una sociedad libre requiere de ciertas morales que en última instancia se reducen a la mantención de vidas. **No a la mantención de todas las vidas**, porque podría ser necesario *sacrificar vidas individuales para preservar un número mayor de otras vidas*. Por lo tanto, las únicas reglas morales son las que llevan al <<cálculo>> de vidas: la propiedad y el contrato" (Énfasis nuestro)

[190] Milton/Rose Friedman, *Libertad de Elegir. Hacia un nuevo liberalismo económico.* Traducción de Carlos Rocha Pujol, Barcelona:Ediciones Grijalbo, 1980, 17 y 10

[191] Milton Rose Friedman, *Libertad de Elegir. Hacia un nuevo liberalismo económico*, 10. Desde otra perspectiva, Hugo Assmann, *La idolatría del mercado*, San José, CR:DEI, 1997, 132, propone una "necesaria **conjugación dialéctica** entre dosis de planificación imprescindible y dosis conveniente de mercado y libre iniciativa" (Énfasis nuestro).

postulado filosófico estratégico de <<El fin de la historia>>, es decir, la finitud de todos los intentos de convivencia social fuera del modelo capitalista. Fundamento teórico que venía a interpretar ese momento histórico y que exaltaba dicho modelo como el único posible en el mundo. Así, en palabras de Francis Fukuyama en la presentación de su libro *El fin de la historia y el último hombre* (1992).

> Los distantes orígenes de este libro se encuentran en un artículo titulado "¿El fin de la historia?", que escribí para la revista *The National Interest* en el verano de 1989. En él argumentaba que un notable consenso respecto a la legitimidad de la democracia liberal como sistema de gobierno había surgido en el mundo, durante los años anteriores, al ir venciendo a ideologías rivales, como la monarquía hereditaria, el fascismo y, más recientemente, el comunismo. Más que esto, sin embargo, argüía que la democracia liberal podía constituir <<el punto final de la evolución ideológica de la humanidad>>, la <<forma final de gobierno>>, y que como tal marcaría <<el fin de la historia>>.[192]

Según este pensamiento expuesto, ya solitario y enseñoreado sobre el mundo entero, "el comunismo trató de emplear la fuerza del Estado para eliminar la desigualdad económica, y al hacerlo socavó las bases mismas de la vida económica moderna"[193], es decir, los principios correlativos de libertad económica y de libertad política funcionando bajo el mismo mecanismo práxico e ideológico como mercados[194]. Sin embargo, esta visión económico-antropológica revela para nosotros el vacío e inoperancia histórica de esta pretensión liberal sobre el concepto de libertad política, como bien lo expresa una

---

[192] Francis Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre.* Traducción de P. Elías, Barcelona:Editorial Planeta, 1992, 11. Contrariamente, Wim Dierckxsens, *Siglo XXI: crisis de una Civilización ¿Fin de la historia o el comienzo de una nueva historia?* San José, Costa Rica:DEI, 2010, 117, sostiene que el triunfo del capitalismo depredador significa la entrada en la crisis de la civilización capitalista. Aquí, "Emerge el enorme reto de construir una opción alternativa" que reafirme la vida de las mayorías. En el mismo sentido, Jorge Beinstein, "En la ruta de la decadencia. Hacia una crisis prolongada de la civilización burguesa" en Wim Diercksens-Observatorio Internacional de la Crisis, *La gran depresión del siglo XXI: causas, carácter, perspectivas*, San José, Costa Rica:DEI, 2009, 117-149

[193] Francis Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre*, 419

[194] Hugo Assmann, "Por una teología humanamente saludable. Fragmentos de memoria personal" en Juan-José Tamayo y Juan Bosch (eds.), *Panorama de la teología latinoamericana*, Estella (Navarra):Editorial Verbo Divino, 2001, 144, 145 y 146, expresa que la teología de la liberación poseía una "**antropología equivocada**" (Énfasis nuestro), "Por causa de las insuficientes lecturas sobre la evolución, la etología […] y la historia de la estupidez y de la crueldad humana […] suponía que los cambios éticos, sociales y espirituales podían contar con una especie de inclinación natural de los humanos hacia la convivencia solidaria". En realidad, "**Nuestra apertura solidaria se restringe a un círculo espantosamente pequeño de personas**" (Énfasis nuestro). Y, siguiendo a Adam Smith, resalta la inevitabilidad del mercado, puesto que "**una economía amplia jamás podría pensarse a partir de la mentalidad de los mendigos**" (Énfasis nuestro).

antigua copla peruana del siglo XIX en referencia a la paradójica <<libertad>> de los esclavos negros y la pretendida <<ciudadanía>> de los indios, la cual, supuestamente, los hacía libres e iguales en derechos a todos los demás: "Dichoso hijo mío, tú/ que veintiún años cumpliste/ dichoso que ya te hiciste/ ciudadano del Perú/ Este día suspirado/ celebra de buena gana/ y vuelve orondo mañana/ a la hacienda y esponjado/ viendo que ya eres igual/ según lo mandan las leyes/ al negro que unce tus bueyes/ y al indio que te riega el maizal".[195] Así, bajo este planteamiento ideológico no hay otra manera de concebir la vida social más que aceptando la consecuencia, también final, de que estamos arrojados al juego del libre mercado de la oferta y la demanda, esto es, la consagración de la libertad a costa y a pesar de la desigualdad, es decir, "libres y desiguales"[196]. Expresión límite, que bien se puede colocar a la puerta de todos los habitantes pobres y rebeldes de este mundo el epitafio parafraseado de Dante, "dejad los que aquí llegáis [nacéis, vivís y osáis revelarse], toda esperanza"[197]. Se reconoce abstractamente, eso sí, que "Las sociedades democráticas están consagradas a la presunción de que todos los hombres han sido creados iguales"[198]. Pero, como esos esfuerzos han fracasado, sólo queda movernos en el único modelo de sociedad triunfante, la cual precisamente ha decidido dejar esta presunción al libre juego de las fuerzas económicas. Sin embargo, hace mucho tiempo ya que este rostro del capitalismo fue develado, precisamente por uno de sus críticos más audaces y agudos, Carlos Marx.

> La producción capitalista no es ya *producción de mercancías*, sino que es, sustancialmente, producción de plusvalía. El obrero no produce para sí mismo, sino para el capital […] Dentro del capitalismo, *sólo es productivo el obrero que produce plusvalía para el capitalista o que trabaja para hacer rentable el capital* […] que convierte al obrero en instrumento directo de valorización del capital. Por eso el ser obrero productivo no es precisamente una dicha, sino una desgracia.[199]

---

[195] Felipe Pardo y Aliaga. *A mi hijo en sus días* (1855). Peruano, nacido en la ciudad del Cuzco, en el seno de una familia aristocrática. En 1821, tras la proclamación de la independencia del Perú por San Martín, su familia decide emigrar a España. Consultado en: http://es.wikipedia.org/wiki/Felipe_Pardo_y_Aliaga Fecha de acceso el 12 de mayo de 2012.

[196] Francis Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre*, 427

[197] Dante Alighieri. *La Diovina Comedia,* Canto III, Estrofa 3

[198] Francis Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre*, 427

[199] Carlos Marx, *El Capital I. Crítica de la Economía Política.* México:Fondo de Cultura Económica, 1979, 425-426. Franz Hinkelammert, *El mapa del emperador*, San José, Costa Rica:DEI, 1996, 189-233. Sobre la alienación en la sociedad de consumo, George Ritzer, *La McDonalización de la sociedad. Un análisis de la*

O también se podría denominar como "grado de pervesidad"[200] del capitalismo, o, como irracionalismo capitalista[201]**,** tal y como lo expresan las palabras de uno de los protagonistas de la novela del norteamericano Mailer, *Los desnudos y los muertos,* el general Cummings.

> La energía cinética de un país es la organización, el esfuerzo concentrado; el fascismo como ustedes lo llaman. El plan del fascismo es, bien considerada la cosa, mucho más sano que el comunismo, ya que **se basa realmente en la verdadera naturaleza del hombre**; lo que ocurre es que se ha puesto en marcha en un país poco apto para ello […] En el siglo pasado, todo el proceso histórico fue desarrollándose en el sentido de crear concentraciones de poder cada vez mayores. El siglo en que vivimos alumbra nuevas fuentes de energía física y trae consigo la expansión de nuestro universo, las fuerzas políticas y la organización necesarias para hacer posible esto, por vez primera. Por primera vez en nuestra historia tienen los poderosos hombres de Norteamérica, os lo aseguro, la conciencia de sus verdaderas metas. **Fíjese usted bien: después de la guerra, nuestra política exterior será mucho más descarnada y menos hipócrita que antes**. (Énfasis nuestro)[202]

Esta pretendida autoconciencia de un rol histórico y decisivo asignado a la nación estadounidense se encuentra cristalizada en el concepto y la práctica hegemónica imperial del <<Destino Manifiesto>>, cuya expresión alcanzó su punto culminante tras la superación de la guerra civil entre los confederados norteños (granjas industriales) y sureños (plantaciones trabajadas por esclavos) en la "Conferencia Panamericana" sucedida entre los años de 1889 a 1890.

> Las fábricas americanas producen más de lo que el pueblo americano puede usar. La tierra americana produce más de lo que el pueblo puede consumir. **El destino ha esbozado nuestra política**. El comercio mundial debe ser y será nuestro […] Nuestras instituciones seguirán a nuestros comerciante […] La ley americana, el

---

racionalización en la vida cotidiana. Traducción de Ignacio Hierro y Recard Hierro, Barcelona:Editorial Ariel, 1996, 180, expresa que existe un "elevado nivel de alienación" entre los trabajadores de las cadenas de montaje. "hasta el hecho de que produce la consecuencia, irracional, de deshumanizar el trabajo de quienes operan en ella".

[200] Enrique Dussel, *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63.* México:Siglo XXI Editores-Universidad Autónoma Metropolitana unidad Iztapalapa, 1988, 87

[201] Georg Lukacs. *El Asalto a la Razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, México-Barcelona-Buenos Aires:Editorial Grijalbo, 1983, 3

[202] Georg Lukacs. *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, 622-623

orden americano y la bandera americana serán plantados […] por estos **instrumentos de Dios**. (Énfasis nuestro)[203]

Precisamente, cabe resaltar aquí **la coincidencia socio-histórica entre una determinada forma religiosa y la calculada búsqueda de capital**, entendida esta última como "la organización racional-capitalista del trabajo formalmente libre"[204]. Una coincidencia que produjo una ideología integrista e integradora de dos actores sociales a pesar de sus intereses opuestos en la práctica económica, esto es, los empresarios y los trabajadores.

> El empresario burgués podía y debía guiarse por su interés de lucro, si poseía la conciencia de hallarse en estado de gracia y de sentirse visiblemente bendecido por Dios […] Además, el gran poder del ascetismo religioso ponía a su disposición trabajadores sobrios, honrados, de gran resistencia y lealtad para el trabajo, por ellos considerado como un fin de la vida querido por Dios […] Ya **Calvino había dicho que <<el pueblo>>, es decir, la masa de trabajadores y artesanos, sólo obedece a Dios cuando se mantiene en la pobreza […] lo que condujo más tarde a construir la teoría de la "productividad" de los salarios bajos**. (Énfasis nuestro)[205]

Al parecer, esta antropología simplificadora ha decantado toda una religiosidad en el estadounidense promedio, condensada en la peculiar concepción de libertad que domina su forma de ser, conocer y de estar en el mundo.

> La libertad, en el contexto de la religión estadounidense, significa estar a solas con Dios o con Jesús, **el Dios estadounidense o el Cristo estadounidense**. En la realidad social, esto se traduce como soledad, al menos en el sentido más íntimo. El alma se aísla y algo más profundo que el alma, el Verdadero Yo, identidad propia o chispa, queda libre para estar completamente a solas con un Dios que

[203] Michael Manley, "La importancia estratégica de la cuenca del Caribe en términos políticos y económicos" en *Nueva Sociedad* 63 (1982), 8. Aunque Win Dierckxsens, *La transición hacia una nueva civilización. El futuro de la humanidad desde una perspectiva histórica*. San José CR:DEI, 2010, 11 opina que ante la vulnerabilidad sistémica que ha revelado la crisis de los préstamos hipotecarios, se puede estar hablando del "ocaso del capitalismo" o del "fin de una civilización depredadora". En el mismo sentido crítico, István Mészáros. *El desafío y la carga del tiempo histórico. El socialismo en el siglo XXI.* Caracas:Vadell hermanos editores-CLACSO, 2008, 37, expresa que el sistema capitalista en general que se construyó "sobre la base del genocidio en Norteamérica y Latinoamérica […] está conduciendo a la humanidad hacia su exterminación".

[204] Max Weber. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo.* Traducción de Luis Legaz Lacambra, Barcelona:Ediciones Península, 1969, 12 y 14

[205] Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 252-253

también está muy aislado y solitario, es decir, un Dios libre o Dios de la libertad. (Énfasis nuestro)[206]

En consecuencia, por ejemplo, Billy Graham "como emblema de la religión estadounidense"[207] llegó a proponer implícitamente una justificación bíblica para la guerra contra Irak. El fondo de espiritualidad que subyace a esta religiosidad <<nacional>> los lleva a renovarse, según una idea religiosa fundamental, en correlación a la concepción de libertad individualista propuesta por la ideología capitalista, "La renovación de la fe, en los Estados Unidos, tiende a ser el sobresalto perpetuo del individuo que descubre una vez más lo que siempre ha sabido: que **Dios lo ama sobre una base absolutamente personal y verdaderamente íntima**" (Énfasis nuestro).[208] Pero, este trasfondo religioso no puede soslayar la realidad de los que resultan ser así las <<víctimas>> de un mundo construido bajo estos parámetros socio-religiosos expresado en el eufemismo <<mundo desarrollado>>. Este mundo desarrollado con sus <<elites religiosas>>, encubre una dinámica opresora que ocasiona un grave déficit histórico de deshumanización, sustentado bajo el absoluto derecho de propiedad[209].

> Mientras este principio se mantenga como absoluto e intocable, la economía estará configurada estructuralmente por un **dinamismo opresor**, el ser humano

---

[206] Harold Bloom, *La religión en los Estados Unidos. El surgimiento de la nación poscristiana.* Traducción de María Teresa Macías, México:Fondo de Cultura Económica, 1994, 11. Susan Sontag, *La enfermedad y sus metáforas. El sida y sus metáforas*, Traducción de Mario Muchnik y revisada por Aurelio Major, Barcelona:Random House Mondadori, 2008, 187, 183, dice que "La ideología del capitalismo hace de todos nosotros *connaisseurs* de la libertad, de la infinita expansión de lo posible […] En los países ricos se identifica cada vez más la libertad con la <<realización personal>>; una libertad gozada o practicada a solas (o como a solas). De ahí que se hable tanto acerca del cuerpo, que vuelve a ser imaginado como el instrumento con el que llevar a cabo, más y más, los distintos programas de mejora personal, de perfeccionamiento de las propias capacidades. Dados los imperativos del consumo y el incuestionado valor que se atribuye a la expresión personal, ¿cómo no iba a ser la sexualidad, para algunos, una opción de consumo, un ejercicio de la libertad, de una mayor movilidad, de ampliación de fronteras? Lejos de ser el invento de la subcultura homosexual masculina, la **sexualidad recreativa y sin riesgos** fue la inevitable reinvención de la cultura capitalista" (Énfasis nuestro). Además, anota "El sida no tiene solo el infeliz efecto de apuntalar el moralismo sexual estadounidense, sino que **fortalece además la cultura del interés propio**, que en buena parte suele pasar por <<individualismo>>. El interés propio recibe ahora un nuevo aliento, **como si se tratarse de un gesto de simple prudencia médica**" (Énfasis nuestro).

[207] Harold Bloom, *La religión en los Estados Unidos. El surgimiento de la nación poscristiana*, 12

[208] Harold Bloom, 13

[209] Jon Sobrino, *Fuera de los pobres no hay salvación. Pequeños ensayos utópico-proféticos.* Madrid:TROTTA, 2007, 29 y 30. El sentido profundo de esta ideología lo podemos ver en Franz Hinkelammert, *La maldición que pesa sobre la Ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*, San José de Costa Rica:Editorial Arlekin, 2010, 71-115, donde el autor plantea que la ley que conduce (podemos decir nosotros la ley del libre mercado en la era neoliberal) a la eliminación del hermano es irracional y fuente de pecado.

> será comprendido desde su capacidad para producir riqueza, y su derecho a poseerla y disfrutarla proseguirá y aun aumentará la opresión y, ciertamente la distancia entre unos y otros. (Énfasis nuestro)[210]

El nivel de vida alcanzado por las naciones ricas, aunque en esas naciones también existan grandes grupos de pobres, los lleva a consumir “tal cantidad de recursos, materias primas y energía que no puede alcanzar para la población mundial”[211]. Sin embargo, tales sociedades ricas no poseen en sus fundamentos religiosos alguna <<certeza teológica>> que los haga sentirse responsables de dicha deshumanización.

> Fijémonos en estados Unidos, un país que actúa con la naturalidad y la prepotencia de quien obedece a un <<destino manifiesto>>. Queda justificado como imperio, se siente enviado al mundo como misionero de la divinidad-riqueza y piensa que se lo deben agradecer como a un generoso benefactor […] Ese espíritu de prepotencia deshumaniza.[212]

Por otro lado, bajo esta realidad contextual socio-ideológica han surgido una serie de instituciones denominadas “Organizaciones de la Sociedad Civil” (OSC), u, “Organizaciones no Gubernamentales” (ONG), de característica nacional o internacional, dedicadas a la denominada ayuda humanitaria, conformados o dirigidos por equipos interdisciplinarios o grupos pequeños de personas, profesionales y técnicos, que acceden a la cooperación internacional o a la red de apoyo al desarrollo de las poblaciones pobres también llamadas grupos humanos vulnerables que no poseen los recursos económicos (por ejemplo, educativos, sanitarios, entre otros) para afrontar las exigencias de vivir en el sistema construido por la práctica y la espiritualidad capitalista. Sin embargo, el trabajo de estas organizaciones revela también el sustrato ideológico contradictorio bajo el cual actúan. Por ejemplo, podemos examinar la práctica de ayuda de las mujeres que se dedican al trabajo con mujeres trabajadoras sexuales.

> **Las mujeres educadas se labraron una esfera de empleo mediante el descubrimiento de una misión para salvar a los menos afortunados**, especialmente a las <<prostitutas>>, quienes fueron redefinidas como víctimas. A pesar del discurso caritativo, muchos trabajos <<sociales>> eran disciplinarios, colocando a los que debían ser rescatados donde pudieran ser vigilados, controlados y entrenados para obedecer. **Las filántropas y las cooperantes**

[210] Jon Sobrino, *Fuera de los pobres no hay salvación. Pequeños ensayos utópico-proféticos*, 63-64
[211] Jon Sobrino, 28
[212] Jon Sobrino, 29

> **tenían buenas intenciones, pero sus proyectos las beneficiaron a ellas mismas más que a sus hermanas menos afortunadas**. (Énfasis nuestro)[213]

De esta forma**, se construye un discurso que define a los que van a ser objetos de la ayuda humanitaria**: los pobres, los desfavorecidos, las víctimas, los inmigrantes indocumentados, los llamados excluidos socialmente, las personas sin posibilidades de acceso a los medicamentos. También se definen las ofertas de servicios como de **salvación** o **rescate**. Todos los proyectos propuestos bajo este amplio rubro humanitario "son ampliamente considerados como racionales y benignos, y aquellos que los desempeñan como caritativos y solidarios"[214]. **Así como se construye lo que se ha de despojar, así también se construye lo que se ha de asistir socialmente**

> Esto resulta crucial: **lo social construye sus propios objetos para estudiarlos, organizarlos, administrarlos, debatirlos y prestarles servicios**. Los regímenes pueden parecer completamente benignos en la superficie: la medicina –la curación, el alivio del sufrimiento físico; la enseñanza- la ilustración del ignorante; la rehabilitación de los delincuentes; la protección del abuso al que es vulnerable; el rescate a las víctimas de la violencia; la reducción del riesgo y el daño. Pero los términos como *daño, ilustración, rehabilitación* y por el estilo son definidos por los cooperantes en potencia. (Énfasis nuestro)[215]

En relación consecuente, por ejemplo, el Fondo Mundial (Fondo económico proporcionado por los países ricos para la ayuda humanitaria de personas aquejadas por el VIH y que no tienen acceso por sí mismos a los medicamentos antirretrovirales) ha definido que la ayuda económica sólo sirva para la compra de los medicamentos antirretrovirales en los países pobres. Para lo cual, ha definido también un cierto perfil de las personas que recepcionarán dicha ayuda: **todos pertenecientes al Tercer Mundo**. En realidad, bajo la ideología de su <<espíritu humanitario>> no necesitan investigaciones

---

[213] Laura María Agustín. *Sexo y Marginalidad. Emigración, mercado de trabajo e industria del rescate.* Madrid:Editorial Popular, 2009, 250

[214] Laura María Agustín, 250

[215] Laura María Agustín, 251, 250. También, Graciela Biagini, *Sociedad Civil y VIH-SIDA. ¿De la acción colectiva a la fragmentación de intereses?* Buenos Aires:Paidós, 2009, 63-64, expresa que "el sujeto <<necesitado>> es visualizado como un otro diferente" susceptible de calificaciones morales y/o científicas, donde "hay una fuerte atribución de responsabilidad personal de la situación al <<carenciado>> que, a su vez, opera como carga autoculpabilizadora o incriminatoria". Así, "el sujeto <<necesitado>> es concebido como un ser social vulnerado en su condición humana por situaciones del contexto sociohistórico". En tal medida, siguiendo a la autora, se ha tendido, en alguna corriente crítica, a <<potenciarlo>> como un <<sujeto histórico>> promotor de cambios fundacionales, desresponsabilizando, de esta manera, a los mismos que se les quiere liberar de la incriminación estigmatizante. Aquí también, diríamos nosotros, que se <<construye>> lo que se ha de considerar como revolucionario.

alternativas, sino solamente las que justifiquen ideológicamente su sistema caritativo. Para admitir otra forma de practicar la asistencia humanitaria se tendrían que dejar las certezas, "ser capaces de deshacerse del neocolonialismo", "escuchar a los Otros", esto es, "dejar el hogar"[216] de la cultura que Marx denominó como ideología dominante, que en sentido paulino tomaría el nombre de transformación de mentalidad o **conversión**.

2.5 Afección-mal

La epidemia del sida es un hecho que ha emergido desde el microcosmos biológico. Precisamente, el hoy clínicamente llamado *Virus de la Inmunodeficiencia Humana*, o en sus siglas mundialmente conocidas *VIH,* pertenece a ese mundo de seres microscópicos que poblaron la tierra desde sus orígenes. Por su estructura molecular fueron capaces de adaptarse, mutar, por el mismo motivo fundamental que los seres vivos mayores, *sobrevivir*. De este modo, desde el punto de vista eco-socio-biológico, asumiendo la genial perspectiva darwinista de la selección natural[217], esos microorganismos y los seres mayores representamos, por un lado, la gran diversidad en que la vida se manifiesta, pero, por otro lado, la lucha por sobrevivir convierte a esos pequeños seres en verdaderas amenazas invisibles para la misma sobrevivencia humana.

---

[216] Laura María Agustín, 253. Preguntamos, ¿En qué consiste ese hogar? Juan Luis Segundo, *De la sociedad a la teología*, 118, dice que los países ricos "han estructurado un imperio económico, una de cuyas condiciones es, precisamente, que los países poseedores de materias primas no sean competidores en el mercado industrial", "esta proletarización no consiste necesaria ni primariamente en que los países periféricos sean pobres: consiste en que sean <<obreros>> y no […] competidores […] a expensas […] de su deshumanización interna". Así, "en esta situación, toda <<ayuda>> es canalizada por el sistema y vuelve a su origen en forma de capital exportado o de consumo de productos de las metrópolis", convirtiendo a las oligarquías de esos países en grupos "herodianos".

[217] Según Richard Milner, *Diccionario de la Evolución. La humanidad a la búsqueda de sus orígenes,* Prólogo de Stephen Jay Gould, Biblograf:Barcelona, 1995, 165 y 168, 182-185, la teoría de la selección natural es compartida entre Charles Darwin y Alfred Russel Wallace. Asimismo, el término <<evolución>> fue acuñado por el filósofo Herbert Spencer y no apareció en *El origen de las especies* hasta la quinta edición de la misma en 1869. Darwin más bien utilizaba términos como *transmutación* o *hipótesis del desarrollo*. Esta idea centrada en el campo biológico, por su fuerza teórica, se desplazó hacia el campo de las ideologías y prácticas políticas. Los marxistas asumieron la idea de **lucha**, los estudiosos de la mente la entendieron como **funcionamiento selectivo** del cerebro, y los conservadores la comprendieron como **ley**. "Darwin se opuso apasionadamente a la esclavitud", "A veces, los ingleses constructores del imperio hablaban de las <<cargas del hombre blanco>> que pesaban sobre ellos; el deber de las naciones <<civilizadas>> de llevar el progreso material y moral a las razas <<retrasadas>>". En una carta personal a un amigo, "Darwin observó con ironía que la mejora de muchas poblaciones nativas estaba consistiendo en <<barrerlas de la faz de la Tierra>>".

La sigla *VIH* y el acrónimo *sida* denotan dos dimensiones de un mismo hecho biológico, clínico y epidemiológico[218]. El VIH se refiere a todo el espectro de la afección y la asistencia sanitaria, o como se suele llamar, a la historia natural de la infección que se la ha ido entendiendo por etapas clínicas. El sida, aunque también es una etapa clínica definida, designa más bien el otro lado de ese mismo espectro, el cual está representado por el entorno socio-cultural y religioso-político, es decir, el contexto histórico en el que acontece ese hecho <<estrictamente>> clínico. Lo de <<estrictamente>> es sólo referencial o funcional al discurso, puesto que ambos componentes conforman un solo hecho tremendo: la "epidemia mundial de sida"[219].

Por otro lado, mirado este evento que desafía la condición humana del conjunto de nuestra especie, algunos estudiosos desde los campos de las ciencias sociales y de la teología han ido perfilando una concepción que intenta aunar los efectos de esta epidemia en millones de seres humanos con la reflexión bíblica. Se trata del concepto de "plaga"[220]. Precisamente, cuando ya se creía erradicado este tipo de flagelos en la historia de la humanidad, resurgen desde el llamado Tercer Mundo, verdaderos azotes como, el cólera, la fiebre amarilla, la malaria, la viruela, la sempiterna tuberculosis y, por supuesto las emergentes VIH y el ébola. [221]

> La palabra <<plaga>> evoca los castigos bíblicos del Éxodo y del Apocalipsis, y recuerda algunas experiencias históricas de pestes, enfermedades dominantes o invasiones de animales dañinos. Los hechos actuales […] no coinciden totalmente

---

[218] Aquí utilizo la idea de **biológico** por la procedencia del virus, **clínico** por sus efectos en los seres humanos, y **epidemiológico** por la característica mundial de su expansión.

[219] Sobre las etapas clínicas y el uso de los términos nos remitimos a los conceptos y terminología utilizados por ONUSIDA (Coalición de las Naciones Unidas, que dirige e inspira al mundo en la consecución del acceso universal a la prevención, el tratamiento, la atención y el apoyo relacionados con el VIH). Consultar en www.unaids.org . Asimismo, **sida** es un término de vigilancia definido por el Centros para el Control y la Prevención de Enfermedades de los estados Unidos (CDC) y por el Centro Europeo para la Vigilancia Epidemiológica del Sida. El CDC define el sida en función del **nivel de células T CD4 primitivas presente en la sangre sea menor de 200 por mm3**.

[220] La revista *Concilium* dedicó todo el número 273 del mes de noviembre de 1997 a esta temática con el sugestivo título de "El retorno de las plagas".

[221] Preferimos utilizar <<Tercer Mundo>> que el eufemismo <<países en desarrollo>>. Jon Sobrino, *Fuera de los pobres no hay salvación. Pequeños ensayos utópico-proféticos*. Madrid:TROTTA, 2007, 69-70, expresa que existe una **batalla alrededor del lenguaje**. Se desplazan los términos <<radicales>> y se prefiere un lenguaje <<encubridor>>, "El lenguaje puede ser una fuente de deshumanización, como vehículo de manipulación, encubrimiento y mentira" (69). Ver también Jon Sobrino, "Humanizar una civilización enferma" en *Concilium 329* (2009), 83.

> con aquellos fenómenos. Tiene, sin embargo, un elemento común que justifica la aplicación de la expresión <<plaga>> a estos hechos de hoy; son males globalizadores, destructores, de grandes proporciones, y […] tienen un carácter de mal progresivo, envolvente, invasor, incontrolable, imparable.[222]

Aun así, **la epidemia del sida resalta con una característica particular** que la hace un tanto diferente respecto a las otras <<plagas>>.

> No se propaga de manera mágica o desconocida sino a través de hechos tan identificables como la **relación sexual** o el **contacto sanguíneo**. Estos hechos caen perfectamente dentro del campo de las decisiones humanas conscientes, y es precisamente esto lo que da al SIDA un acento especial. (Énfasis nuestro)[223]

Bajo otra perspectiva, podemos situar el significado de plaga desde un punto de vista mucho más abarcante y exploratorio sobre la caracterización de la sociedad actual.

> **Plagas sociales que se traducen en hambre, miseria y exclusión, y que se abaten sobre los pueblos del Tercer Mundo**, en África en particular, pero que se traducen también en desempleo, suicidios, droga, depresión y xenofobia, que sacuden a las sociedades capitalistas avanzadas […] las plagas de las mafias, de las guerras étnicas y religiosas, de la contaminación ambiental, la inseguridad y el empobrecimiento que infectan a los países del Este europeo y a otras regiones del mundo. (Énfasis nuestro)[224]

Sin embargo, aún detrás de esa forma de explicación o análisis sobre el complejo mundo del sida, **emerge la realidad de las personas con VIH**. Ellas entran a una dimensión complicada**,** abarcando gran parte o casi todos los aspectos que se han expresado líneas arriba. Esto lo podemos exponer recurriendo a una figura compuesta de dos planos, ángulos o lados de la misma[225]. Por un lado, tenemos el plano psico-biológico, o también lo podemos llamar la dimensión de la afección o enfermedad (aparecen los síntomas tempranos o tardíos que indican el desarrollo de la infección que enferma el organismo afectado), caracterizado por el riesgo a la transmisión del virus, o en todo caso, al hecho

---

[222] Gaspar Mora, "Las plagas, definición y visión de conjunto" en *Concilium 273* (1997), 23

[223] Gaspar Mora, "Las plagas, definición y visión de conjunto", 24. El autor resalta esta característica, aunque reconoce que no todas las plagas son así de controlables, por ejemplo, la tuberculosis o el ébola, que más bien obedecen a factores como la alimentación deficiente en proteínas, vitaminas, y minerales, o agentes externos como los mosquitos trasmisores.

[224] José Oscar Beozo y Virgilio Elizondo, Editorial. En *Concilium 273* (1997), 8

[225] Cf. José María Larrú Burdiel, "La trayectoria psicológica del enfermo de sida" en José María Larrú (ed.), *Compartiendo ese tiempo del enfermo de SIDA,* Madrid:San Pablo, 1997, 40. Plantea tres dimensiones o planos de la infección del VIH: biológico, psicológico y social, y los explica separadamente.

de la infección por irresponsabilidad o desconocimiento. Y, por otro lado, tenemos lo psicosocial, que corresponderían a la dimensión de la discriminación social, entendido también en forma antropológico-religioso como el espectro de la culpa o los sentimientos de indignidad moral por haber contraído, no tanto la infección por la transmisión del VIH, sino el <<imaginario del mal>> existente en el medio social. Más aún si asumimos que uno de las tendencias de la epidemia es su concentración en hombres que tienen relaciones sexuales con otros hombres (HSH), lo cual, explica la creciente infección de las mujeres, puesto que muchos de estos hombres tienen parejas femeninas.

Así, respecto al sida se pueden entretejer las dos dimensiones**,** de la afección y del mal, que, finalmente, en la vida de las personas afectadas convergen en una sola. Por ejemplo, respecto a la afección, “El sida […] replantea la angustia de muerte y de grave debilitación orgánica y puede dar la impresión de una análoga agresión masiva que destruye y frente a la cual la medicina aparece impotente”[226]. Y, desde la otra dimensión, es decir, desde el también llamado <<imaginario de la discriminación>>.

> El SIDA es una realidad que, como todas las realidades de amplio y profundo significado humano, da origen a imaginarios sociales. El SIDA es una gran <<metáfora>> en la que se condensan mentalidades sociales y que da lugar a comportamientos socialmente inducidos. En gran medida, **el SIDA es hoy el lugar simbólico donde confluyen los imaginarios sociales de la discriminación**. (Énfasis nuestro)[227]

Este <<imaginario social>>, que en nuestra perspectiva también la entendemos bajo el concepto de <<imaginario del mal>>, y que en la línea de pensamiento expresado en la cita anterior podemos plantearlo como <<imaginario social de la discriminación>>, comprende una cierta mentalidad y un conjunto de actitudes sociales: estereotipar, marginar, estigmatizar, a determinados grupos sociales (que por lo general se trata de las llamadas minorías sexuales o de los socialmente pobres)[228], ocultar, particularizar,

---

[226] José María Larrú Burdiel, “La trayectoria psicológica del enfermo de sida”, 40

[227] Marciano Vidal, “La ética cristiana: ¿ayuda o impedimento? La vertiente ética del SIDA”, 128

[228] Dionisio Borobio, “Aproximación a la unción curativa en la Iglesia Antigua” en *Concilium 234* (1991), 236, sobre este concepción tradicional, refiere que en la iglesia Antigua “El *contexto hermenéutico* […] requiere situarse en el momento y mundo cultural” de entonces, “donde la unión de la enfermedad con las fuentes del mal y del pecado o castigo, y, por tanto, los exorcismos y ritos mágicos de curación, son algo común” y “donde la pregunta no es tanto por el <<qué>> y <<cómo>> cuanto por el <<porqué>> religioso de la misma”.

demonizar a la personas afectadas o postradas en cama, puesto que representarían, en este imaginario, el <<avance del mal>>, o <<producto del pecado>>, o <<una fuerza demoníaca>> que perturba la convivencia social, que impulsa a proyectar sobre la afección y las personas afectadas una culpabilización generalizada. Es decir, tanto la afección y los afectados son recubiertos de una profunda mentalidad de característica <<propiciatoria>> o <<expiatoria>>, como una **sanción religiosa**. Los enfermos llegan a ser así <<víctimas de sus pecados>>; la enfermedad <<la expiación de comportamientos pecaminosos>>.[229]

> A partir de este imaginario de discriminación […] es normal que surjan en la sociedad comportamientos de ese mismo signo. Tales son, entre otros: el rechazo de niños seropositivos en los colegios; el tener que ocultar la presencia de personas con SIDA en zonas de vivienda por miedo a la reacción negativa de los vecinos; las precauciones exageradas, por temor inobjetivo al contagio.[230]

Bajo estas premisas radicalmente ideológicas en el sentido marxista del término, tenemos entonces que el afectado se <<siente solo y no comprendido>>. En realidad, la aparición del VIH en la vida de una persona supone, inicialmente, un desequilibrio emocional muy intenso. En ese tiempo, importante y trascendental para las personas afectadas, se ponen de manifiesto dos comportamientos básicos, entendidos como <<mecanismos de adaptación>> de un organismo a su medio. Ellos son, <<los comportamientos depresivos>> y <<los comportamientos de ansiedad>>.[231] El problema real no lo constituye la reacción depresiva, que en sí viene a ser un signo de alerta psíquico de que algo no anda bien, sino la percepción negativa que tiene sobre sí la misma persona afectada, expresada como valoración inmoral de sí misma. También la percepción de rechazo del entorno social, que afecta mucho más que la misma condición clínica. Además una visión negativa del futuro inmediato, que afectan planes de estudios, proyección profesional-laboral, estructuración de pareja, de los que tienen esta posibilidad por supuesto. Por otro lado, la ansiedad puede ocasionar efectos de desgaste en el organismo, lo que termina decayendo al mismo sistema inmunológico.[232]

---

[229] Marciano Vidal, "La ética cristiana: ¿ayuda o impedimento? La vertiente ética del SIDA", 128-129
[230] Marciano Vidal, 129
[231] José María Larrú Burdiel, "La trayectoria psicológica del enfermo de sida", 41
[232] José María Larrú Burdiel, 42-44

De esta manera, entramos a una comprensión mucho más concentrada de lo que venimos afirmando de esta epidemia. Se trata de entender el complejo mundo del sida, hasta el momento expresado en una serie de factores y elementos diversos y concomitantes, a través de dos nociones diferenciadas y complementarias ya mencionadas, como son los conceptos de afección y mal.

> Un axioma fundamental de la antropología médica es la dicotomía que se establece entre dos aspectos distintos de la enfermedad, a saber, el mal y la afección. El término *afección* hace referencia a una disfunción de los procesos biológicos y/o psicológicos, mientras que la palabra *mal* hace referencia a la experiencia psicosocial o al significado que tiene la sensación de padecer una afección.[233]

Y, para corroborar esta propuesta terminológico-conceptual, tenemos por ejemplo un reporte sobre los problemas relacionados con el corazón entre la población negra en los Estados Unidos.

> Los afroamericanos que tienen que **sufrir la discriminación en silencio** tienen una presión sanguínea más alta que **los que logran desafiar el tratamiento racista**. Este descubrimiento puede explicar por qué los negros como grupo tienen porcentajes tan altos de infarto, cardiopatías e insuficiencia renal. (Énfasis nuestro)[234]

Los conceptos de afección y mal nos ayudan a proporcionar a nuestra investigación un enfoque, una perspectiva, un enlace conectivo, donde hemos tratado de combinar diversos enfoques interdisciplinarios de comprensión de la sociedad en la que existimos, esto es, la sociedad capitalista.

En sentido aún más profundo, podemos entender que la afección que trae toda nueva infección del organismo humano, resulta de entender la dinámica misma de la vida en nuestro planeta. Desde un punto de vista ecológico, todos los organismos inferiores y

---

[233] Arthur Kleinman, *Patients and Healers in the Context of Culture,* 72, En John Dominic Crossan, *El nacimiento del cristianismo. Qué sucedió en los años inmediatamente posteriores a la ejecución de Jesús.* Santander:Editorial Sal Terrae, 2002, 294. Patricia S. Maloof, "Enfermedad y salud en la sociedad" en *Concilium 234* (1991), 214, identifica "tres esferas de la salud que se solapan: el **sector popular**, el **sector folklórico** y el **sector profesional**. Cada uno de estos sectores tiene su propia manera de explicar y tratar la enfermedad, de definir a quién corresponde curarla y quién es el paciente y de especificar el modo en que han de relacionarse el sanador y el paciente" (Énfasis nuestro).

[234] Revista *Time*, "Health Report: The Bad News", 4 de noviembre de 1996, 20 En John Dominic Crossan, *El nacimiento del cristianismo. Qué sucedió en los años inmediatamente posteriores a la ejecución de Jesús.* Santander:Editorial Sal Terrae, 293

superiores que poblamos nuestro pequeño planeta nos encontramos en una especie de equilibrio estratégico. Y, este equilibrio proporcionado por los avances de la medicina, nos ha dado la falsa seguridad de que nuestro sistema inmunológico fuera, de alguna forma, inexpugnable. No somos lo suficientemente conscientes de que nos encontramos en medio de un mundo donde todos los organismos vivientes, pequeños y grandes, nos estamos <<agrediendo>> continuamente en el afán totalmente natural de sobrevivir. Como hemos logrado, en cierta forma, detener la agresión de los animales mayores, en realidad depredándolos; y, en cierta forma también, logramos detener las infecciones originadas por los pequeños organismos microbiológicos, hemos pensado que esos pequeños habitantes de nuestro mundo no desarrollan nuevas formas de mutación que se vuelve contra nosotros. Así ha emergido la epidemia del sida por una nueva mutación de un retrovirus ahora conocido como VIH.

Sin embargo, también debemos acotar que la afección por la trasmisión del VIH no aparece como en un laboratorio inmunizado. **Emerge al interior de un mundo, nuestro mundo capitalista**, culturalizado por todo un conjunto de símbolos e ideología que hemos tratado de describir en los primeros apartados de este capítulo. Y, si miramos bien los datos que han ido saliendo, por ejemplo, que la epidemia se va concentrado en los estratos mundialmente pobres, y que, asimismo, la ideología concomitante que sustenta el funcionamiento asimétrico igualmente mundializado posibilita que la afección se convierta en un mal para las mayorías empobrecidas. Más aún si está legitimada por una concepción religiosa sustentada por una visión preponderante del ser humano <<occidental desarrollado>> como el modelo a imitar, entonces tendremos lo que Marx preconizaba como <<desgracia>> para las grandes mayorías completamente indefensas, no sólo ante el virus del VIH y el mundo simbólico en el cual emerge, sino también ante el sistema económico discriminador e inhumano. Inermes, sólo les queda ser receptores pasivos de la otra cara de Jano de este mundo, la caridad del sector mundialmente próspero, nacional o internacional, o, como también se le llama, la ayuda humanitaria.

En este sentido existe una correlación entre ambas caras de Jano. Si, por ejemplo "la sociedad en general ejerce […] discriminaciones […] la sociedad estaría exacerbando

el mal y, por tanto […] la afección”[235]. Así, “La sociedad en general hace más probable que la *enfermedad* **ataque a este y no a aquel individuo o clase**; y cuando la *afección* golpea, las respuestas del paciente, la familia […] la sociedad […] afectan en gran medida la forma en que progresa el *mal*” (Énfasis nuestro)[236]. Todo lo cual se presenta al interior de un imaginario socio-ideológico-simbólico integrado en una englobante unidad de sentido de mercado libre, democracia liberal y cultura capitalista, presentada como novedad para consumo de la población cibernética mundial.

> ¿Percibimos la novedad? Lo nuevo, en la actual coyuntura mundial, es que el capitalismo llegó a una etapa en la cual se presenta como un todo integrado: mercado, democracia liberal y cultura capitalista. Es en su carácter de todo integrado que se propone al mundo como solución global. **Ya no admite sistemas alternativos y no está dispuesto a hacer concesiones**. (Énfasis nuestro)[237]

Así las cosas, parece que a las personas pobres con VIH, o que se encuentran en la etapa o estadio sida, no tienen más remedio que continuar con la mano extendida, es decir, continuamente dependientes de la caridad internacional, o en el mejor de los casos, de las ayudas nacionales de ayuda humanitaria que, en los términos aquí analizados, vienen a ser prácticamente lo mismo.

Por otro lado, concomitantemente con lo expresado hasta aquí, tenemos que **sobre la división de sexos biológicos** se ha levantado toda una superestructura de sometimiento de las mujeres, particularmente sobre las de condición socioeconómicamente pobre, la cual aparece ante el sentido común de la sociedad como natural, y que, además, marca la

---

[235] Crossan, *El nacimiento del cristianismo. Qué sucedió en los años inmediatamente posteriores a la ejecución de Jesús*, 295

[236] Crossan, *El nacimiento del cristianismo. Qué sucedió en los años inmediatamente posteriores a la ejecución de Jesús*, 295. José Comblin, “¿Crisis de la religión en América latina?”, 61, trae a colación la teología de la llamada Iglesia Universal del reino de Dios, “La gran fórmula publicitaria […] es: <<¿Por qué sufrir tanto? Venga a la Iglesia Universal>>. La Iglesia neopentecostal actual es garante de la salud. No tiene sentido continuar sufriendo cuando existe al alcance de la mano un remedio infalible”. Aquí, lo que está supuesto, según José Comblin, “La opción por los pobres en la nueva conceptuación teológica”, 80, es la concepción de continuidad socioeconómica burguesa y liberal, “Suponen que los pobres pueden subir sin que los ricos bajen. Suponen que todos serán ricos sin que se produzca ningún conflicto”. El autor dice, “**Esta no es la concepción cristiana**. Esta concepción enseña que hay un pecado fundamental en esa división entre ricos y pobres y que los ricos son la causa de la existencia de los pobres” (Énfasis nuestro), “Hay entre ellos una relación de oposición. Si los pobres suben los ricos bajan”. “Es el anuncio de Jesús”.

[237] Hugo Assmann. “Teología de la liberación: mirando hacia el frente” en *Revista Latinoamericana de Teología* 34 (1995), 96. Néstor O. Míguez, “Para una economía que conozca la gracia” en *Concilium 343* (2011), 80, afirma que “**el mercado decide quién come y quién padece hambre**” (Énfasis nuestro).

organización y vida cotidiana de las personas. Es esta capacidad organizativa y su respectiva caracterización histórica la que puede ser llamada, asimismo, como **estructura social opresora**. Así, nos encontramos que esto funciona como principio organizativo de la sociedad que, de esta manera, nos traslada desde la producción económica de las diferencias y la división asumidas, a la reproducción intelectual y orientación cognitiva de esas mismas diferencias y división, y, lógicamente, legitimando la desigualdad histórica y estructural.[238]

Precisamente, el género posibilita el sustento teórico a la mayoría de los modelos epidemiológicos que se emplean para la descripción de la epidemia del sida. Por ejemplo, una de las principales formas de describir la infección es **distinguiendo las tasas de infección entre mujeres y hombres como categoría primaria de análisis**, lo cual tiene su asidero de legitimidad puesto que las mujeres están adquiriendo el VIH mucho más que los hombres. También debemos decir que esa diferenciación se debe, en cierta medida, a la biología, porque las mujeres pueden infectarse más fácilmente que los hombres durante el coito vaginal[239]. Pero ésta es sólo una visión parcial del problema, puesto que esta mayor infección de las mujeres se debe principalmente a **causas estructurales**, en particular en el acceso universalmente desigual de las mujeres a los recursos sociales y económicos, que por un lado las lleva a soportar la violencia sexual dentro y fuera de la casa y, por otro, las obliga a asumir el recurso al trabajo sexual como fuente de ingresos.

---

[238] Cf. Gary W. Dowsett, "Consideraciones sobre la Sexualidad y el Género en el contexto del SIDA" en *Reproductive Health matters. Temas de Salud reproductiva 2* (2005), 121-131. En lo que resta del presente apartado, seguiremos las ideas expresadas en la propuesta de análisis y concepción del autor en este artículo sumamente relevante para entender el complejo mundo del sida en relación al género.

[239] La infección por el virus del Sida (VIH), se produce principalmente por tres vías, **sexual** (relaciones sexuales con penetración y sin protección), **vertical** (la mujer le transmite el virus al hijo o hija por nacer al momento del parto), y **parenteral** (uso de jeringas que han tenido contacto con una persona infectada, o por transfusión sanguínea o sus derivados). En el caso de la transmisión por vía sexual, el semen contiene alta concentración de virus, quienes aprovechan las pequeñas hendiduras –heridas microscópicas- o laceraciones que se producen debido al roce entre pene y vagina, ano o boca, para entrar al torrente sanguíneo. Bajo las mismas circunstancias si la transmisión es de mujer a varón. Así, diremos que esas laceraciones son más susceptibles de ocurrir en la vagina que en el pene por la fuerza de la penetración, ya que el pene se encuentra más protegido por su mayor tiempo de exposición externa o de roce continuo, lo que lo ha llevado a adquirir mayor dureza en su epidermis; no así en la mujer, puesto que la vagina se encuentra todo el tiempo guarecida del contacto externo, con lo cual su dureza epidérmica es menor, cosa que resulta determinante por la mayor facilidad a las laceraciones.

En el mismo sentido, el concepto de género entendido como estructura social también debe llevarnos a entender las otras fuerzas que apuntalan la creciente epidemia del sida, tales como la **desigualdad entre los países ricos y pobres**, o **entre las minorías ricas y las mayorías pobres**, la migración masiva, los movimientos de refugiados, las transiciones sociales y culturales que la globalización ha traído consigo y que se encuentran en pleno auge. Aún más, dentro del universo <<mujeres>> existen grandes diferencias entre, por ejemplo, las vidas tremendamente distintas de las mujeres en el norte y en el sur, o entre las mujeres de las mismas sociedades del sur. Y, dentro de este contexto de análisis, cabe hacer mención que la industria del sida continúa sustentándose en la vieja comprensión del sustrato biológico del género como sistema binario, hombre-mujer, que ha dado forma a la fascinación por la salud sexual y reproductiva desde finales del siglo XX.

Esta obsesión por la salud reproductiva incide en la vulnerabilidad de las mujeres frente al VIH, la cual respalda ideológicamente la bifurcación espúrea de las mujeres en, por un lado, fuentes de infección (léase trabajadoras sexuales), y, por el otro, víctimas inocentes (usualmente esposas). De esta manera, se ha introyectado en la conciencia social masiva una concepción binaria de **víctimas inocentes-agentes culpables**, que oscurece en lugar de iluminar una salida a la hora de enfrentar toda la problemática de la epidemia. **La desestructuración de la sociedad en todos los niveles no entra en el discurso sobre la epidemia del sida**. En consecuencia, quedan en la sombra temas como por ejemplo, los intereses sexuales de la gente joven, la subjetividad dominada por heridas del pasado, las condiciones de sobrevivencia, promiscuidad, impedimento repulsivo a la manifestación y expresión social de las identidades sexuales distintas a las heterosexuales, entre otros. Esto lleva a reducir el problema de la epidemia del sida solo a las conductas sexuales, sin entender que las conductas sexuales están incorporadas en las prácticas sociales. Si no logramos comprender que los determinantes del riesgo y la vulnerabilidad frente al VIH son **profundamente sociales** (lo relacional, lo contextual, lo cultural, lo político, lo económico, lo histórico, lo simbólico y lo discursivo), se habrá fracasado en el intento de alcanzar una mejor comprensión acerca de cuál es la mejor forma de **intervenir con mayor sentido de justicia**.

En resumen, es preciso **entender que buena parte de la vida social se encuentra estructurada sexualmente**. El secretismo sobre la sexualidad humana es una forma ideológica de esconder aquellos aspectos del <<deseo>>, de lo <<placentero>>, que no son aprobados, conllevando la persecución, el estigma, pero que no protegerá a la gente del VIH. La negación de prácticas sexuales y de las expresiones culturales discriminadoras que sobre ellas se construyen, simplemente exacerbarán las epidemias y acentuarán la vulnerabilidad, particularmente de las mayorías pobres del Tercer Mundo, sobrepasando las capacidades de atención de los centros de atención de la salud pública.

2.6 Experiencia de ternura

Teniendo en cuenta el contexto hasta ahora esbozado, nos preguntamos, ¿Cuál es la experiencia fundamental que nos va a permitir elaborar una propuesta teológico-pastoral sobre la gracia, entendida como ternura política liberadora de Dios ante el complejo mundo del sida? Desde la profundidad y densidad en el contexto que hemos situado nuestro estudio, entendemos que emerge una experiencia esencial: **la experiencia de ternura entre y con las personas con VIH**. Un hecho que se desenvuelve en la cotidianidad de los pasillos o corredores de los centros de salud públicos, las casas hogares o en los mismos espacios de convivencia familiar, ajenos al bullicio de la prensa o del impacto mediático, pero que revela la magnitud humanamente radical que esta en juego en este escenario con toda la fuerza significante de <<signo de los tiempos>>[240]: **la**

[240] Sobre la complejidad de este concepto, Juan Luis Segundo, "Revelación, Fe, Signos de los tiempos" en Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación I*, Madrid:Trotta, 1990, 458, 459, hace una pregunta relevante en orden a este tema, "Cómo hizo el hombre para distinguir la palabra <<de Dios>> de otras palabras <<meramente humanas>>, dado que el lenguaje usado es el mismo y las opciones que plantea figuran en un abanico de posibilidades más o menos equivalentes". En realidad, "el reconocer hoy lo que sería, para <<nuestra>> realidad, la <<palabra que Dios diría>> es una tarea que hay que reemprender una y mil veces dentro de las comunidades que forman la base de la Iglesia y que se interrogan por el contenido enriquecedor y liberador de su fe. Si Dios continúa su obra reveladora por su Espíritu, cómo reconocer hoy su <<palabra>> se vuelve un criterio eclesial decisivo". El criterio aquí esbozado es el de relacionar la capacidad de ternura con la revelación de Dios como liberación según la concepción de la teología liberadora latinoamericana. En este sentido, pensamos que no es la emergencia de la epidemia, sino la experiencia de <<encuentro>> como <<capacidad de ternura>> en <<el complejo mundo del sida>>, lo que puede ser calificado como tal categoría significativa. También, Virginia R. Azcuy, "El Espíritu y los signos de estos tiempos. Legado, vigencia y porvenir de un discernimiento teológico" en *Concilium 342* (2011), 113-124, sobre la relevancia epistemológica de dicho criterio teológico. Aquí cabe una crítica sobre el concepto de <<sujeto>> empleado por la TL, puesto que se encuentra en relación a la práctica emergente liberadora y quién es el que lo lleva acabo, Hugo Assmann, "Apuntes sobre el tema del sujeto" en José Duque (editor), *Perfiles teológicos para un nuevo milenio*, San

presencia de la gracia liberadora de Dios en el complejo mundo del sida, en lo que podemos llamar, con más precisión conceptual como **capacidad de ternura**.

> Después de la misa realizábamos algunas actividades con los niños, sobre todo jugar con ellos. Al llegar, nos los encontrábamos con sus rostros pegados a las puertas esperando con ansiedad, que se transformaba en sonrisas y gritos cuando nos veían. **No hacíamos nada de extraordinario aparte de jugar, de dar y recibir cariño**. Nuestro grupo no tenía, como decimos hoy, una conciencia social o política […] Me resulta difícil explicar aquella **experiencia gratificante**. Era lo único que me hacía levantarme temprano, y más aún los domingos. Años más tarde pude explicar esta experiencia como **la experiencia de la gracia que nace del encuentro con el otro, en la relación <<cara a cara>>**. (Énfasis nuestro)[241]

En este sentido, traemos a colación las siguientes experiencias humanas que, de acuerdo a lo expresado en nuestro marco teórico, entendemos como la manifestación de una profunda vivencia de la capacidad de ternura, lo cual, conceptualizamos, de acuerdo a nuestro marco teórico, como revelación de la gracia bajo el concepto de gratuidad, sanación y convocatoria para la libertad.

La mamá de Leticia[242], quien realizaba su práctica profesional en el Hospicio San José (Institución que brinda cuidados a personas con VIH), a veces se animaba a acompañarla, pero no se atrevía a entrar, precisamente por el imaginario de la afección que poseía y que dominaba su sentido común, "Del SIDA, lo único que sabía era lo que una oye por la radio, lo que ve por televisión, lo que expresan los artículos que salen en la prensa, en revistas y, por supuesto, lo que las personas comentan. Es decir, es un mal sumamente contagioso y exterminante"[243]. Sin embargo, la oportunidad del encuentro no se dejó esperar y sucedió de la manera menos pensada, como ocurre en casi todos los encuentros significativos, "Recuerdo que en una oportunidad, entré a dejar un donativo

---

José, Costa Rica:DEI, 1997, 120. El autor critica las concepciones acerca del tema, "Pueblo oprimido, señor de la historia", "La fuerza histórica de los pobres", "La fuerza espiritual de los pobres". Las califica de "verdaderas perlas" en sentido de inflación verbal.

[241] Jung Mo Sung, "La teología y la vida de los pobres" en Juan-José Tamayo y Juan Bosch (eds.), *Panorama de la teología latinoamericana*, Estella (Navarra):Editorial Verbo Divino, 2001, 372-373

[242] Visión Mundial Internacional, *Acercándonos. El VIH en América Latina y El Caribe. Mitos, Realidades, Respuestas.* San José, Costa Rica:Visión Mundial Internacional. Oficina Regional para América latina y El Caribe, 2004. Sobre este punto no daremos mayores datos que el que nos proporciona el documento del que recogemos estos testimonios.

[243] Visión Mundial Internacional, *Acercándonos. El VIH en América latina y El Caribe. Mitos, Realidades, Respuestas.* 85. Aquí destacamos que estamos citando documentos donde, por la fecha de edición, es difícil encontrar un vocabulario más actualizado respecto a la epidemia.

de ropa usada, medicina y zapatos. Cuando salí, alguien tenía cargado a un niño; él me miró con sus ojotes, me siguió y me siguió hasta la puerta. **Yo no podía dejar de verlo**. Era muy pequeño, desvalido y desnutrido" (Énfasis nuestro)[244]. La mezcla de simpatía y curiosidad la llevó finalmente hacia el conocimiento de una verdad mucho más honda de lo que sus ojos habían visto.

> Cuando regresé por mi hija, le comenté: "Gaby, conocí a un niño, tiene unos ojotes así de grandes, pero está muy flaquito". Inmediatamente dijo: "¡Orlando!" Entró al hospicio pesando aproximadamente 12 libras; la mamá lo abandonó cuando supo de su enfermedad. Cuando se enteraron en el hospital que no sólo estaba totalmente desnutrido, sino que era un niño VIH, consideraron que no valía la pena rescatarlo ni luchar por su vida. Lo tenían completamente abandonado. Únicamente le ponían una pacha (biberón) allí, de mala gana, y por su estado de desnutrición, no tenía ni siquiera alientos para levantarlo. **No estaba muriendo por la enfermedad, sino de hambre**". (Énfasis nuestro)[245]

Entonces decidió-permitió dejar aflorar, ya en ese momento, toda la ternura que el niño comenzó a despertar en su <<corazón>>[246], es decir, a dejarse llevar por la acción hacia donde esa ternura le llevara: "El siguiente fin de semana que llevé a mi hija, ya **entré y busqué a Orlando**. Lo cargué y jugué con él […] Lo bañé, le di de comer, lo acosté para que hiciera su siesta, fuimos a dar una vuelta […] **Empecé a quererlo**" (Énfasis nuestro)[247]. Nada más y nada menos, la mamá de Leticia había aceptado y decidido emprender el camino de la gracia.

La historia de Odir[248] no es menos significativa. El médico que lo atendía trataba de fortalecer su autoestima orientándolo hacia un camino de compromiso por otras personas como él, pero Odir aún no estaba en ese punto de conciencia, y por lo complicado de su estado de afección, difícilmente podía estarlo.

> Estaba en una fase terminal […] Para mí lo único que quedaba, era esperar el momento de la muerte. **El médico vio en mí, a una persona luchadora**, y empezó a insistir mucho diciéndome: "¿No te gustaría luchar porque en este país hubiera medicamentos para todas las personas que lo necesitan?". –Y yo le decía

---

[244] Visión Mundial Internacional, *Acercándonos. El VIH en América latina y El Caribe. Mitos, Realidades, Respuestas.* 85.
[245] Visión Mundial Internacional, 85
[246] En el sentido bíblico de sentir y conocer
[247] Visión Mundial Internacional, *Acercándonos. El VIH en América latina y El Caribe*, 85
[248] Visión Mundial Internacional, 20-23

> que no. Pero él me insistía en el tema cada vez que iba a las consultas. (Énfasis nuestro)[249]

Finalmente, el médico decidió intervenir con un tratamiento más efectivo, aunque riesgoso en esos momentos, una combinación de dos medicamentos antirretrovirales. Pero, en esta oportunidad, el médico recurrió a una piedad básica popular, casi diríase de característica <<pentecostal>>, pero que él supo combinar con una capacidad de ternura suficiente como para que no se orientara esa religiosidad por el lado de una <<falsa conciencia>>, ni para él como proponente del tratamiento antirretroviral ni para Odir que lo iba a experimentar, es decir, incidir, para ambos, por el lado de la confianza en Dios y entre ellos dos. En realidad, el médico buscaba que Odir <<se levante y camine>>. Eso no se logra si un mínimo de ternura entre las personas, que en este caso puntual, llevó a la adherencia esperada.

> Una vez me dijo que tenía un tratamiento llamado <<biterapia>> (combinación de dos medicamentos antirretrovirales). Gracias a Dios el doctor me recomendó tomarlo. Tengo presente cuando él me dijo: <<Vamos a pedirle a Dios. Si Él quiere que te recuperes, y empieces esta lucha, Él va a permitir que salgas de la etapa en la que estás>>. **Hicimos una pequeña oración en el consultorio**, luego me entregó los medicamentos y comencé a tomarlos, tal como él me lo había indicado. (Énfasis nuestro)[250]

Pasado un tiempo prudencial del tratamiento adecuado sucedió una buena noticia, un evangelio.

> A los tres meses -¡Increíblemente!- regresé a la consulta y él se quedó sorprendido al verme recuperado y le entró una emoción muy fuerte. **Me abrazó y lloró junto conmigo**, y me dijo: <<¿Cómo es posible? [...] Te estoy viendo y no lo puedo creer>>. **Desde entonces es cuando yo comencé con esta lucha**, a finales de 1998 […] **Yo veía que había instituciones que trabajaban la parte de prevención, pero no se preocupaban mucho por las personas que ya vivíamos con el VIH**. Yo me decía: <<somos seres humanos, y ¿quién está haciendo algo por nosotros?>>. (Énfasis nuestro)[251]

La experiencia de ternura entre estas dos personas decidió una adherencia y un camino de compromiso, es decir, una **sanación**. Odir, como Leticia, se sintieron convocados a

---

[249] Visión Mundial Internacional, *Acercándonos. El VIH en América latina y El Carib*e, 21
[250] Visión Mundial Internacional, 21
[251] Visión Mundial Internacional, 21

<<hacer algo más>>. En realidad, “No hay auténtica solidaridad con el pobre si no hay amistad con él”[252] Esto es algo decisivo.

Galaxia es médica, “Siempre me ha llamado la atención trabajar con ciertos grupos que, por así decirlo, son discriminados, o que para otras personas es difícil atender”[253]. Es lo que puede llamarse el punto de partida, una voluntad de continuar, en la misma actitud, por un camino que no sabes hasta dónde te llevará, pero es en el que se ha decidido caminar. Sólo así se puede captar, <<ver>> lo que otros u otras no ven a pesar de estar cerca. Pero este <<acto de voluntad>>[254] nos lleva a descubrir una hondura no prevista.

> **Con los pacientes con VIH instauras algo más fuerte: conoces sus vidas, sus problemas y cómo los han resuelto**. Te hacen crecer increíblemente, desde el punto de vista humano y de servicio […] Tienen una característica diferente a los demás grupos; estos pacientes no sólo vienen buscando una pastilla o un medicamento. (Énfasis nuestro)[255]

La perspectiva descubierta lleva, a su vez, a entreabrir una puerta que podría llevar a percibir el lado deshumanizador del sistema en el que la persona misma se encuentra, pero que quizás no se ha <<captado>> con la fuerza que un compromiso de fondo proporciona, “Con estos pacientes las consultas no son de cinco minutos, como sucede cuando estás en una clínica del seguro social […] y **sabes que ni les ves la cara**. Prácticamente sólo les entregas la receta” (Énfasis nuestro)[256]. Sin embargo, aun sin entrar a una crítica del sistema como tal o con la envergadura que podría desearse, este

---

[252] Gustavo Gutiérrez. “Renovar “la opción por los pobres” en *Revista Latinoamericana de Teología* 36 (1995), 272

[253] Visión Mundial Internacional, *Acercándonos. El VIH en América latina y El Carib*e, 76-78

[254] Karl Mannheim, *Ideología y Utopía*, 234, expresa que “al hacer su elección entre una infinidad de datos, el pensador realiza un *acto de voluntad*”. También, W. H. de Pol, *El final del cristianismo convencional*, trad. cast., Buenos Aires:Ediciones Carlos Lohlé, 1969, 199, anota que “La elección del comienzo señala que, *ya antes de la elección*, se ha escogido”. Ambos autores citados por Juan Luis Segundo, *Liberación de la teología*, Buenos Aires-México:Ediciones carlos Lohlé, 1975, 14, 18 nota 9. El autor expresa que “La teología académica podrá ignorar su inconsciente parcialidad, pero el mismo hecho de presentarse como imparcial es un signo de su parcialidad conservadora en el mismo punto de partida […] La teología más académica está íntima, aunque tal vez inconscientemente, comprometida con el *status quo* psicológico, social o político”.

[255] Visión Mundial Internacional, *Acercándonos. El VIH/SIDA en América latina y El Caribe,* 77

[256] Visión Mundial Internacional, 77

compromiso inicial humanizador siempre ha de llevar a donde quizás no se esperaba llegar.

> **Uno en la mayoría de los casos, termina convirtiéndose en familia para la persona afectada** […] Ellos vienen buscando que los oigas, que les apoyes con una solución… cómo decirle a su familia su problema. Vienen buscando que les brindes un contacto con otra persona que sufre de la misma enfermedad [sic] para obtener experiencia acerca de cómo manejarla. Muchos quieren saber si existen otras personas que están pasando por lo mismo. **Quieren que les escuches llorar**. (Énfasis nuestro)[257]

Lo básico, lo fundamental, para caminar en ese compromiso humanizador es **la capacidad de ternura entre las personas**, que lleva a <<luchar>> o a <<sentirse familia>>, tanto si han adquirido el VIH como si no. Sin embargo, se puede llegar aun más allá en ese camino de gracia.

Shunila, es "una encantadora y amable mujer musulmana de oscuros cabellos y despierta mirada"[258], que nació en la provincia rural de Silhet (Bangladesh). A los quince años se casó con un primo lejano a quien casi no conocía. Y sucedió quizá lo inesperado pero que es parte de la realidad de millones de mujeres en el Tercer Mundo. Cuando nació su tercera hija, el marido (quien ya tenía otra esposa) a golpes la echó a la calle juntamente con sus tres hijas y sólo con la ropa puesta por todo equipaje. En ese momento, Shunila aún no había cumplido los veinte años. En esas condiciones y en el contexto cultural en que ella desarrollaba su vida, una mujer rechazada por el marido se convierte en una desgracia para la comunidad. Aún así, ella y las pequeñas lograron sobrevivir en la calle durante tres meses.[259]

Pero ella no se dejó abatir por las circunstancias adversas. Llegó a Jibón, una casa de refugio y atención diurna en el que las mujeres abandonadas, golpeadas o viudas podían, junto con sus hijos, obtener ayuda sanitaria, convirtiéndose en miembro del grupo de mujeres de aquel lugar. Allí, en ese espacio de acción y reflexión aquellas mujeres se

---

[257] Visión Mundial Internacional, 77

[258] Gillian Paterson. *El amor en los tiempos del SIDA. La mujer, la salud y el desafío del VIH*. Traducción: Milagros Amado Mier. Santander:Editorial SAL TERRAE, 1997, 21

[259] Gillian Paterson, *El amor en los tiempos del SIDA. La mujer, la salud y el desafío del VIH*, 22

dieron cuenta de que el mayor enemigo de la salud no era la infección sino su absoluta pobreza.[260]

> ¿**De qué servía arrancar a Yami (la más pequeña de sus hijas) de las garras de la muerte cuando la familia no tenía lugar donde vivir ni dinero para comprar alimentos ni esperanza real alguna de lograr lo uno o lo otro**? La niña volvería a enfermar una y otra vez y, finalmente, más pronto que tarde, moriría. (Énfasis nuestro)[261]

Una luz crítica se había prendido para no pagarse más. Shunila entonces aprendió a trabajar la paja y a hacer esteras de flores. Sin embargo, se cumplía lo que habían reflexionado, **los niños seguían enfermando, y las medicinas eran caras**. El laboratorio, que proveía de las medicinas en convenio con aquel hogar a través de un proyecto de desarrollo para poblaciones pobres, cerró. Como las medicinas importadas eran varias veces más caras, decidieron sumarse a una **manifestación contra la clausura del laboratorio** y, cuando a la mañana siguiente volvieron al Hogar, se encontraron con que **los telares habían sido destrozados y les habían robado las herramientas**.[262] Shunila, juntamente con sus compañeras, había traspasado la línea que separa la realidad de la asistencia caritativa (que parece mantener a las poblaciones así asistidas en una especie de nube ideológica) de la del mundo real, esto es, la contradicción del mundo capitalista entre un discurso liberal de derechos humanos y libertades, cuanto más abstractas más idealistas, y el mundo del despojo socioeconómico.

En cierta forma, **el caminar de las personas con VIH se ha ido como abriendo a la llamada <<experiencia espiritual>> de la gracia en la capacidad de ternura**. Ellos y ellas han ido descubriendo la unidad de los diferentes elementos puestos en juego en el holograma de sentido de esta epidemia. La capacidad de ternura entre y con las personas con VIH resulta así fundamental para este descubrimiento. Poco a poco, desde los primeros años de la epidemia del sida en América Latina y El Caribe, ellos y ellas han ido roturando caminos, elaborando unas <<certezas teológicas>>, una <<espiritualidad>>, una forma de encarar la adversidad, lo que podríamos llamar *vita*

[260] Gillian Paterson, 22
[261] Gillian Paterson, 22
[262] Gillian Paterson, 22-23

gratie, en este contexto. En este sentido, una de estas personas, **Antonio Matamoros Sánchez**, de nacionalidad *tica* (Costa Rica), en cierta forma ha podido sintetizar ese caminar, ya entrevisto mediante los testimonios presentados, en tres aspectos fundamentales: la piedad, la compasión y la misericordia[263]. En forma de ascenso o de profundización a través de una circularidad entre esos tres elementos se llega a una experiencia del Amor que "nos hace capaces de sentir y revelarnos ante las injusticias, la pobreza y el sufrimiento de los demás"[264]. Casi podría decirse que es una forma de desdoblar una capacidad de ternura política, propia de este caminar de las personas con VIH, abriéndose a la *oikoumene* de una espiritualidad nacida al calor de ese contexto, "tanto para PVIH, como para no PVIH"[265], desde el complejo mundo del sida, logrando entroncarse a otras experiencias desde ese mundo de injusticia y pobreza.

> Todos (ellos y ellas) han logrado <<hacerse>> y sobrevivir por toda una capacidad inventiva, de solidaridades mutuas y de la microcomunidad a la que pertenecen; muchos (de ellos y ellas) tal vez han logrado ser sujetos históricos, entendiendo por ello a quienes, **conscientes de su historia personal y colectiva**, han resuelto rehacerse en la identidad y la acción, en pos de cambiar lo que para (ellos y ellas) era como una maldición. (Énfasis nuestro)[266]

En síntesis, el discurso y la práctica de la caridad nacional e internacional parece ser la línea tenue y frágil que une a las mayorías con los dos elementos mencionados de la realidad capitalista económico-militar, es decir, de lucha encarnizada por las fuentes de energía y el discurso abstracto sobre la igualdad entre los seres humanos. Esta <<parte caritativa>> es lo que <<ve>> la prensa y que la opinión mundial alaba. Contrariamente, la ternura política liberadora de Dios emerge <<real y simbólicamente>> desde ese mismo contexto social en el hecho cotidiano de **encuentro entre las personas**, que los diferentes testimonios nos han revelado y que el mundo <<no ve>>, el cual, irrumpe como una llama pequeña, desafiando los fuertes ventarrones de una realidad construida para el sufrimiento de las mayorías. Es la emergencia del <<misterio>> del Dios liberador.

---

[263] Antonio Matamoros Sánchez, *Mis Vicisitudes con el VIH y SIDA*, 117-119
[264] Antonio Matamoros Sánchez, 119
[265] Antonio Matamoros Sánchez, 117
[266] Silvia Aguilera M., "A modo de presentación" en Gabriel Salazar, *Ser niño "huacho" en la historia de Chile (siglo XIX)*, Santiago:LOM Ediciones, 2006, 10

El capitalismo se fundamenta básicamente en relaciones de intercambio y apuesta por una antropología de competencia, el cual hace de los individuos, particularmente de sus relaciones interpersonales, una oportunidad comercial. Por esto, aunque resalta el amor romántico e idealista, esto es, las relaciones interpersonales más íntimas, debido a su antropología de fondo, no logra <<ver>> la ternura política liberadora de Dios que se fundamenta también en la relación interpersonal[267], que es la oportunidad para el surgimiento de la capacidad de ternura, es decir, la historificación de un camino amorosamente humanizador de la gracia como don de Dios, el *initium fidei* de un caminar en la fe liberadora según el sentido de una mayor humanización, que nos va permitir, como comunidad de gracia, poner un pie "de donde arranca un camino que conduce hasta el final, hasta el momento en que alguien sacrifica su vida por sus hermanos"[268]. De esta

---

[267] Erik Borgman, "La economía capitalista y el Dios de la caridad. Una consideración teológica" en *Concilium 343* (2011), 30, al esbozar una crítica al sistema capitalista, del que la Iglesia cristiana no se puede abstraer y que éste no es un sistema cerrado, dice que **la economía capitalista es una oportunidad para que las personas cuiden unas de otras**, "Pero lo principal es que el capitalismo produce un **punto ciego** en relación con este aspecto fundamental de la economía" (Énfasis nuestro). Otra es la opinión de Leonardo Boff, "Opción por los pobres, teología de la liberación y socialismo hoy" en José María Vigil (Editor), *La opción por los pobres*, 121, "**Dentro del capitalismo no hay salvación para los pobres**, ni siquiera en Estados Unidos […] Sería ilusión pensar que el capitalismo es para todos […] **Después caen las sobras para los lázaros**" (Énfasis nuestro).

[268] Karl Rahner, "Prólogo a *Witnesse of Hope*, xiii y xv, en Samuel Rayan, "Teología del Tercer Mundo: ¿Hacia dónde nos dirigimos a partir de ahora?" en *Concilium 219* (1988), 320. Nosotros pensamos que esto es el sentido profundo del evangelio <<Nadie tienen mayor amor que el que da la vida por los amigos>> (Jn 4,15). También el sentido que tenía para Agustín de entender la gracia como humanizadora, puesto que para él la naturaleza humana no podía por si misma, según su antropología pesimista, practicar las buenas obras sin reconocer el don de Dios, es decir, que la gracia coadyuva y fundamenta para los creyentes el obrar humanizador. Por eso, decimos que la historificación de la gracia en la capacidad de ternura viene a ser el *initium fidei* de una práctica liberadora en el complejo mundo del sida. Ina Praetorius, "La economía de la natalidad. Una perspectiva pospatriarcal" en *Concilium 343* (2011), 99, 100, 104-108, en cierta forma, se acerca a nuestro planteamiento, al proponer **la antropología de la natalidad** como punto de partida para una reflexión teológica, esto es, "Partiendo de la pregunta antropológica fundamental de quiénes somos, propiamente, como seres humanos". La interdependencia e interrelacionalidad entre los seres humanos viene a ser la *matrix*, "venimos al mundo *unos a través de otros*", y una vez roto el cordón umbilical, "seguimos entrelazados con la matriz mundo". Este es el fundamento antropológico por el cual se puede proponer una economía al servicio de la humanidad, es decir, "la economía de la natalidad". También, Maria Clara Lucchetti Bingemer, "El amor escondido. Notas sobre la kénosis del Espíritu en Occidente" en *Concilium 342* (2011), 63-76. Asimismo, P. Dabezies-A. Dumas, *Teología de la violencia*, Tradujo: Alfonso López Caballero, Salamanca:Ediciones Sígueme, 1971, respecto al problema de la violencia. En esto, pensamos que el punto no es si se admite la violencia o no, sino, hasta dónde se quiere llegar en ese compromiso. P. Lecocq, "Marxismo y violencia" en P. Dabesiez-A. Dumas, *Teología de la violencia*, 101, rescata un texto algo sorprendente de Lenin, pero que, en cierta forma se adviene a lo que hemos planteado aquí, "La época de los golpes de mano, de las revoluciones llevadas a cabo por pequeñas minorías conscientes colocadas al frente de masas inconscientes, ha pasado. **Es preciso que, allí donde se necesite una transformación completa de la organización de la sociedad, cooperen las masas mismas** […] Esto es lo que nos ha enseñado la historia de los últimos cincuenta años. **Pero para que las masas comprendan**

manera, según esta concepción, podemos proseguir nuestro camino <<circular metodológico>> al interior de una teologización más explícita en el camino abierto como capacidad de ternura entre y con las personas con VIH, en el corazón de la gracia en medio de un contexto capitalista de despojo y caridad asistencial.

lo que hay que hacer, **hace falta un largo y perseverante trabajo** […]" (Énfasis nuestro). En este sentido, la pequeña obra de Segundo Galilea, *Ascenso a la libertad*, Bogotá:Ediciones Paulinas, 1989.

CAPITULO III

LA TERNURA POLÍTICA LIBERADORA DE DIOS: UNA METÁFORA DE DIOS EN EL COMPLEJO MUNDO DEL SIDA

3.1 Criterios teológico-propedéuticos de enlace

En el contexto del complejo mundo del sida y asumiendo particularmente lo que hemos llamado la experiencia de ternura, preguntamos ¿Qué se encuentra en juego aquí para la fe cristiana? Según el acertado pensamiento de la escuela joánica: "Quien no practica la justicia, o sea, quien no ama a su hermano, no es de Dios" (1Jn 3,10). Para la mentalidad bíblica, justicia y amor por los seres humanos se encuentran íntimamente relacionados con el <<conocimiento>> de Dios. Este resulta ser entonces, para los fines de nuestro estudio, el elemento fundamental en orden a valorar dos criterios de la praxis social contemporánea, como son, **la profunda valoración de la individualidad de cada persona**, que la filosofía existencialista ha develado intensamente, y **la conciencia política** de que los problemas, aún los de carácter existencial, tienen relevancia colectiva o comunitaria. Y, precisamente, sobre este punto, los conceptos de <<encuentro>> y <<afectividad>> resultan pertinentes para adentrarnos en los vericuetos que suponen la rica y conflictiva experiencia humana como trasfondo de las ideas que hemos brevemente destacado.

3.1.1 Encuentro y afecto

El significado de la palabra <<encuentro>> encierra variados matices de la interrelacionalidad humana, como por ejemplo, el acto de coincidir en un punto dos o más personas, esto es, el acto de encontrarse amicalmente, como también la posibilidad de ajustar cuentas el uno con el otro o entrambos. E incluso, estas dos formas características de encontrarse se dejan ver en campos tan diferentes, como en el caso de la arquitectura, donde dos ángulos se encuentran para dar soporte a la construcción, y, en el

caso militar, donde dos ejércitos se encuentran para trabarse en batalla. Unirse o atropellarse. Salir al encuentro de alguien para recibirlo con un abrazo o para hacerle frente.[269]

Asimismo, descubrimos que el significado de <<afectividad>> se encuentra íntimamente relacionado con el de <<inteligencia>>. Pero también, tenemos que la afectividad puede apresurar o trastornar la inteligencia. Es sintomático de esta sorprendente oposición el que mientras la inteligencia, por lo general, siempre está *estructurada* existe desacuerdo en que ocurra lo mismo con los sentimientos, salvo –opinan algunos- aquellos que se hacen pasar por la inteligencia y se *intelectualizan*. Esto se problematiza aún más si se toma en cuenta que la afectividad se la ha llegado a relacionar casi exclusivamente con lo femenino, agregando a este fenómeno que el hombre llega a temer tanto la inteligencia de la mujer como a sus sentimientos intelectualizados.[270]

3.1.2 Gracia y condición humana

Si aceptamos que Dios se revela en la historia y en los procesos humanos, debemos aceptar entonces que también se revela en el hecho tremendamente humano de la epidemia del sida y en el imaginario de su afección. Sin embargo, ese hecho es, en sí, social e históricamente complejo y total[271], puesto que allí se revela no sólo la capacidad de encuentro y afectividad entendido como aceptación o reconocimiento de la individualidad de cada persona, sino también, toda la carga del rechazo, es decir, la condena socio-teológica que se manifiesta en el ideológico “imaginario social de la discriminación”[272] o en términos teológico-tradicionales, el <<imaginario del mal>>[273].

[269] Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española. Tomo I: a/g*, Vigésima Segunda Edición, 2001, 906

[270] Victoria Sau, *Diccionario Ideológico Feminista I*, Barcelona:Icaria Editorial, 2000, 22

[271] Graciela Biagini, *Sociedad civil y VIH-SIDA. ¿De la acción colectiva a la fragmentación de intereses?*, Buenos Aires:Paidós, 2009, 303, expresa que “La temática del VIH puede ser considerada por su multidimensionalidad y amplitud, como un **fenómeno social total** […] puesto que incluye un cúmulo de procesos culturales, sociopolíticos y económicos […] actores sociales, poderes, conflictos”.

[272] Marciano Vidal, “La ética cristiana: ¿ayuda o impedimento? La vertiente ética del sida” en *Concilium 273* (1997), 129

Pero, precisa y análogamente, "La imagen que el Nuevo Testamento nos da de ese punto de partida para la gracia, que es la condición humana, es, pues, la de un ser íntimamente dividido"[274]. He aquí toda la realidad de la condición histórico-contradictoria de los seres humanos donde se historifica la revelación y la gracia de Dios.

> La gracia [es] sin duda, una atracción hacia el bien. Pero ¿sana la libertad el que Dios ponga una atracción suplementaria, un deleite especial, en el bien? […] ¿Ésta viene, en realidad de verdad, para ayudar a la *libertad* o par ayudar a la *ley*? En otras palabras, ¿vuelve al hombre más libre o lo vuelve menos pecador?[275]

Para abordar esta pregunta, debemos plantear que todo puede empezar con saber escuchar con nuestro cuerpo, a oír con nuestros ojos, a ver y hablar con el oído[276], superar la ideología dualista privado-público (individuo-comunidad) y cuerpo-alma (materia-espíritu)[277] y reincorporar el pensamiento unitario hebreo en la reflexión sobre los procesos de liberación que aunque parciales e imperfectos, siempre serán los signos de la presencia de Dios entre nosotros. En este punto, en relación a la experiencia de ternura, afirmamos que la sexualidad humana, si bien incluye el don divino de la capacidad procreadora, es, de un modo más fundamental, **la invitación divina a encontrar nuestro destino no en la soledad sino en la relación de ternura entre los seres humanos**[278]**,** lo cual, implica entender que no es posible pensar en otro lugar, sino en los procesos

---

[273] Jung Mo Sung, "El Mal en la mentalidad del libre mercado" en *Concilium 273* (1997), 41, "El desempleo dejó de ser un mal económico y social, para transformarse, en muchos casos, en un bien económico"

[274] Juan Luis segundo, *Teología Abierta para el laico adulto 2. Gracia y condición humana,* Buenos Aires-México:Ediciones Carlos Lohlé, 1969, 27. L. Beinaert, "Violencia Irreductible" en P. Dabezies-A. Dumas, *Teología de la violencia*. Tradujo Alfonso López Caballero, Salamanca:Ediciones Sígueme, 1971, 63, 68. La autora, siguiendo a Freud, expresa que "El carácter primario e irreductible de la agresividad se apoya sobre la pulsión de muerte. La agresividad no es, como piensan los ingenuos, la consecuencia de frustraciones sufridas durante la historia infantil", es el "desgarramiento primordial, que lastima al individuo desde el momento en que entra en el juego del lenguaje y encuentra la imagen de su semejante que le reproduce su propia alienación. De este modo, la violencia, aun la que no se manifiesta en gesto y en acciones, constituye una pasión imposible de desarraigar, ligada como está –lo dice Freud-, lo mismo que el amor, al <<fenómeno mismo de la vida>>". En realidad, "entre todas las pulsiones, la tendencia a la destrucción es la más difícil de reconocer en uno mismo, sin angustia. ¿No es cierto que representa para nosotros esa muerte que no podemos mirar cara a cara?".

[275] Juan Luis Segundo, *Teología Abierta para el Laico Adulto 2. Gracia y Condición Humana*, 33

[276] Clara Ajo y Marianela De La paz (Comp), *Teología y Género. Selección de* textos, La Habana:Caminos, 2002, 104

[277] Elina Vuola, *Teología feminista. Teología de la liberación. Los límites de la liberación: la praxis como método de la teología latinoamericana de la liberación y de la teología feminista,* 108

[278] James B. Nelson y Sandra P. Longfellow, "Introducción" en James B. Nelson y Sandra P. Longfellow (editores), *La sexualidad y lo sagrado. Fuentes para la reflexión teológica*, 19

históricos, donde podemos y debemos querernos, aceptarnos y plantearnos el reto de convivir como hermanos y hermanas.

3.1.3 Dimensión de la sexualidad humana

Precisamente, en relación a la sexualidad y la ternura humanas, nos encontramos con dos posturas más o menos contradictorias, según lo veamos. En prime lugar, está el constructivismo social, que enfatiza nuestros roles activos como agentes humanos, profundamente influidos por nuestras relaciones sociales en el mismo intento de estructurar nuestros significados o valores sociales y en cuyas expresiones resultan indudablemente presentes nuestros afectos o emociones, los cuales, en gran medida, resultan influenciados por la cultura dominante. En segundo lugar, tenemos el esencialismo o empirismo, que relieva la plausibilidad de poder definir objetivamente los significados sexuales y corporales en general. Es decir, para esta postura teórica existe algo universal y constante en la realidad aparentemente cambiante de la historia.[279]

De esta manera, siguiendo la pista de la primera teoría, podemos postular que los cuerpos de hombres y mujeres constituyen lugares de modelación y transformación histórica, porque el sexo, lejos de oponerse a la ordenación social, parece fácilmente influenciable por ella. El sexo es un vehículo para la expresión de la variada experiencia social (identidad, moral, trabajo, hábito, relajamiento, amistad, romance, amor, protección, placer, utilidad, poder, diferencia sexual, entre otros tantas categorías pertinentes). Así, debido a esta plasticidad inherente, resulta ser la fuente de los significados históricos. Sus significados no provienen entonces propiamente solo del ámbito fisiológico, sino de su adherencia histórica con las relaciones sociales y del conflicto psíquico. El cuerpo, bajo este sentido, debe ser entendido como un conjunto de capacidades que reciben dichos significados sólo en el marco de la sociedad.[280] Así, asumimos por ejemplo, que **eros**, conceptuado como fuerza vital y que hace bueno el

---

[279] James B. Nelson y Sandra P. Longfellow, “Introducción” en James B. Nelson y Sandra P. Longfellow (editores), *La sexualidad y lo sagrado. Fuentes para la reflexión teológica*, 27-28

[280] Heyward Carter, “Notas sobre la fundamentación histórica: más allá del esencialismo sensual” en James B. Nelson y Sandra P. Longfellow (editores), *La sexualidad y lo sagrado. Fuentes para la reflexión teológica,* 39 (nota 3)

sexo es el mismo eros que hace bueno todo amor en la vida humana, lo cual, permite afirmar, con todo el énfasis que la frase conlleva, que **Dios es eros**[281].

Asimismo, las personas pobres con VIH nos ofrecen la oportunidad de redescubrir la práctica de Jesús de Nazaret El Mesías y su convocatoria al reino de Dios, porque nos basamos en la idea epistemológica fundamental de que la encarnación viene a ser la profunda solidaridad de Dios con nosotros y nosotras, esto es, que la presencia divina se revela en las experiencias de ternura entre y con esas personas, en la solidaridad con sus luchas cotidianas por arrancar, de una sociedad basada en la opresión, un poco más de sobrevida; también en sus acciones tendentes (aquí entran todos y todas las que se unen a ellas y ellos) a lograr los derechos que hacen posible una mejor calidad de vida, es decir: acceso a una atención médica adecuada, a los medicamentos antirretrovirales, a un empleo adecuado que pueda sostenerlas dignamente a ellas-ellos y a sus familias.

3.1.4 En el camino de Jesús de Nazaret El Mesías

El Dios con nosotros y nosotras, Jesús de Nazaret El Mesías, no se identificó con el poder dual judaico-romano de entonces, y tampoco, creemos, lo hace hoy con los poderes actuales, ya cívicos como eclesiásticos. Tampoco se identificó con el comportamiento fariseo y la ideología de la <<pureza>> ritual, con el estigma hacia los marginados de aquella sociedad, no reforzó la vergüenza interiorizada de los pobres y las pobres, tocó a las personas enfermas, las rehabilitó, y no se dejó amedrentar por una sociedad basada en el prestigio y el honor de los que tienen el poder sobre las vidas de los demás. En Jesús se nos reveló que Dios no desprecia ni desdeña la aflicción del oprimido, sino que se puso junto a ellos y ellas con ternura, solidaridad y dedicación. Parafraseando a Juan <<puso su tienda entre nosotros>>, podemos adelantar el axioma que **El Logos hecho carne ha puesto definitivamente su tienda entre las personas pobres con VIH y pasa su tiempo con ellas y ellos**.[282]

---

[281] John Giles Milhaven, "Dormir pegados: una cuestión de encarnación" en James B. Nelson y Sandra P. Longfellow (editores), *La sexualidad y lo sagrado. Fuentes para la reflexión teológica,* 145

[282] Cf. Grace Jantzen, "Sida, vergüenza y sufrimiento" en James B. Nelson y Sandra P. Longfellow (editores), *La sexualidad y lo sagrado. Fuentes para la reflexión teológica*, 466-475

En este sentido, en el presente capítulo intentaremos, *a priori*, dejar que el dato de la revelación cristiana nos hable en y a través de la <<luz>> de la experiencia testimonial entre y con las personas con VIH, que hemos recordado en la parte final de nuestro segundo capítulo, sumado a los criterios conceptuales de interpretación asumidos ante el complejo mundo del sida, para así conocer y predicar la buena nueva, el evangelio de la gracia, en las condiciones económico e ideológicas analizados en el segundo capítulo de nuestro trabajo. En los párrafos siguientes nos dejaremos llevar por lo que hemos captado en ese mundo a través de la experiencia emergente de la **capacidad de ternura entre y con las personas con VIH**, lo que se ha revelado ante nuestros ojos, ante nuestros oídos, ante la perceptibilidad de nuestro cuerpo, o más bíblicamente, <<**lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y palparon nuestras manos**>> (1Jn 1,1) Sin embargo, podemos <<ver y no mirar>>, <<oír y no escuchar>>, <<pasar de largo>> ante el hecho de esa experiencia. ¿Qué hace entonces que podamos *mirar*, *escuchar*, y *no pasar de largo*? Este es el sentido de la vuelta circular en el Espíritu de Jesús de Nazaret El Mesías, que en nuestra perspectiva resulta ser una vuelta a la "memoria colectiva"[283]de nuestra fe desde los "desheredados de la tierra"[284].

---

[283] Carmen Bernabé y Carlos Gil (eds.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo. Relevancia social y eclesial de los estudios sobre Orígenes del cristianismo. Libro homenaje a Rafael Aguirre en su 65 cumpleaños.* Traducción de los artículos: José Pérez Escobar, Estella (Navarra):Editorial Verbo Divino, 2008, 10, 11, en la introducción del libro, hacen mención de este concepto cuya significación funcional "es la creación y el mantenimiento de la identidad (individual y colectiva)", "No en vano, las mayores crisis históricas y de identidad tienen una batalla en el control de la memoria colectiva". En cierto sentido, este concepto de la memoria colectiva, en interrelación con el texto bíblico citado, puede connotar la lucha ideológica que se desarrolla sobre quiénes son los que <<miran>>, <<escuchan>> y <<no pasan de largo>>, puesto que en el espíritu de este evangelio, esos testigos son los llamados a ejercer autoridad <<apostólica>> en las comunidades cristianas. Así también, en el complejo mundo del sida, es un indicativo de **quiénes son los <<portadores>> de la experiencia vital de la gracia**.

[284] Robert P. Carroll, "Enfoques posestructuralistas, neohistoricismo y postmodernismo" en John Barton (ed.), *La interpretación bíblica, hoy*. Traducción: José Pedro Tosaus Abadía, Santander:Editorial SAL TERRAE, 2001, 76, expresa que "Los enfoques neohistoricistas de la Biblia pretenden corregir la historia a favor de los silenciados y reprimidos de la historia (de otros), habitualmente los desheredados de la tierra. Pues actualmente se considera que la Biblia representa un rimero de escritos historiográficos que aíslan, excluyen, reprimen y falsean en la misma medida en que cabe considerar que propugnan. **El neohistoricismo tiene como uno de sus objetivos la reinserción de los reprimidos y excluidos**, la inclusión de los excluidos y la ruptura de los silencios que han durado desde que los documentos de la Biblia fueron escritos y al final incorporados a las diversas colecciones de libros a las que ahora llamamos <<la Biblia>>". Para Gustavo Gutiérrez, más bien se trata de hablar **desde el reverso de la historia**.

3.2 Capacidad de ternura en Jesús de Nazaret El Mesías

Partimos de tres ideas fundamentales para la fe cristiana: La primera, en el misterio de Dios (*Abba*), "ningún amor se pierde sobre la tierra"[285]. No importa si ello se da en medio de personas que viven juntas y se aman, como si se da en medio del dolor de una relación quebrada o en el desarraigo de una vida aparentemente sin sentido. No importa si esa experiencia amorosa se ha dado en un contexto de triunfo o de fracaso político. Para el Dios testimoniado por Jesús de Nazaret El Mesías nada está perdido definitivamente**.** La segunda, pensamos que en toda reinterpretación de la fe bíblica neotestamentaria resulta radicalmente imprescindible **Volver a Galilea**, es decir, al <<lugar de nuestros afectos>>, donde experimentamos la dialéctica de amar y ser amados en la ternura y la apuesta política de Jesús de Nazaret[286].

Y, precisamente, la tercera idea está dada por el concepto de capacidad de ternura, es decir, aquel lazo afectivo que nos posibilita el acercamiento gratuitamente amoroso, que marcará nuestra capacidad de expansión de nuestro espíritu y constituye lo más temprano y fundamental del enlace cordial. Propicia el espacio de acercamiento, de encuentro en el amor, que se identifica como experiencia primaria de interrelación profundamente afectiva, que orienta valorativamente la vida y personalidad futura[287]. Aún en medio de las contradicciones sentidas y percibidas, esta experiencia de capacidad de ternura influye en nuestro modo de ver y conocer la realidad[288]. Es decir, resulta vital para nuestro crecimiento y decisiones adultas "nuestra necesidad de aceptación afectuosa por parte de la gente más cercana a nosotros y con mayor poder sobre nuestras vidas, así como nuestra necesidad paralela de reducir el riesgo de ser rechazados por esas mismas

---

[285] Juan Luis Segundo, *Acción pastoral latinoamericana. Sus motivos ocultos*, Buenos Aires:Ediciones Búsqueda, 1972, 106. Para el autor, esta sería la traducción actual de la fórmula "Dios resucitó a su Hijo Jesucristo".

[286] Jorge A. León, *Psicología pastoral de la depresión*, Buenos Aires:Kairós, 2005, 20, 69. Reencontrarnos con la práctica de Jesús, Hugo Echegaray, *La práctica de Jesús*, Lima, Perú:CEP, 1980, 201, sitúa la práctica de Jesús en tres conjuntos de niveles: económico-político-éticosocial, contraponiendo en cada uno de esos niveles, la práctica mesiánica de Jesús y la práctica del Imperio.

[287] Eva Giberti, *Niños y niñas adoptados por personas homosexuales.* Consultado en www.imagoagenda.com/articulo.asp?idarticulo=1320 Fecha de acceso: 3 de Octubre de 2011.

[288] Otto Maduro, *Mapas para la fiesta. Reflexiones latinoamericanas sobre la crisis y el conocimiento,* Buenos Aires:Centro Nueva Tierra, 1992, 24.

personas”[289]. Un proyecto político también es, en la forma que lo estamos analizando, un proyecto de ternura en el sentido mismo del reino de Dios[290].

3.2.1 Desde la experiencia de despojo y desarraigo

La realidad económica de despojo conlleva necesariamente, para los millones de personas que la sufren en el mundo, un proceso socio-existencial de desarraigo, **la persona es arrojada a la intemperie del sistema**, a una situación de <<respiración artificial>>[291]. El término desarraigo es una palabra compuesta, cuyo elemento gramatical principal es la palabra verbalizada <<arraigar>> precedida por el prefijo *des*. Precisamente la función sintáctica de este prefijo es la de cualificar el verbo que preside como algo respecto del cual se ha producido una conmoción separadora de carácter definitivo. No significa un <<proceso>> como el concepto psicopedagógico de <<desapego>>, sino una acción de ruptura violenta. Por esto, los significados de esta palabra guardan una relación metafórica al acto de arrancar de raíz una planta, extinguir, extirpar enteramente una pasión, una costumbre o un vicio. Es, definitivamente, separar a alguien del lugar o medio donde se ha criado, o cortar los vínculos afectivos que tiene con ellos[292].

Esta experiencia de desarraigo esta fundamentada en el hecho sociopolítico de violencia y despojo por el acto de la imposición económico-militar de los imperios antiguos y modernos, como el romano en tiempos de Jesús[293]. Esta situación repercutió definitivamente hacia dentro de la sociedad palestina del primer siglo. En realidad, las sucesivas dominaciones imperiales sobre este pequeño territorio acentuó la experiencia de desarraigo y emigración casi desde los orígenes de esta nación. Con la dominación del

---

[289] Otto Maduro, *Mapas para la fiesta. Reflexiones latinoamericanas sobre la crisis y el conocimiento*, 15

[290] C. H. Dodd, *Las parábolas del Reino*, Tradujo y prologó: Alfonso de la Fuente, Madrid:Ediciones Cristiandad, 1974, 43, nota 2, hace notar que “cuando un judío hablaba del <<reino>> sin más, se refería al gobierno secular” y guardaba un sentido político. Así, citando a *Pirqé Abot 3,7*: “Todo el que acepta el yugo de la *Torá* se libera del yugo del reino y del yugo de la ocupación mundana”.

[291] Gustavo Gutiérrez, “¿Dónde dormirán los pobres?” en Rolando Ames Cobián et al., *Gustavo Gutiérrez. Textos esenciales. Acordarse de los pobres*, Lima, Perú:Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2003, 140

[292] Real Academia, *Diccionario de la Lengua Española I*, 2001, 761

[293] Elsa Tamez, “Migración y Desarraigo en la Biblia” en *Vida y Pensamiento24,1* (2004), 77-80. Néstor O. Míguez, “Contexto Sociocultural de Palestina” en *Pasos 22* (1996), 21-31. También, Ludovico Garmus, “El Imperialismo: estructura de dominación” en *RIBLA 3* (1989), 7-23; Néstor O. Míguez, “El Imperio y los pobres en el tiempo neotestamentario” en *RIBLA 5-6* (1990), 87-101

imperio romano esto se profundizó en un sentido fuertemente discriminatorio para todos los que no fueran <<romanos>>, particularmente para los <<judíos pobres>> que no podían comprar o adquirir dicha <<ciudadanía>>, los cuales fueron llamados *peregrina* en el idioma de los dominadores romanos.[294] Los pobres, en Judea y Galilea dominadas, no eran más que peregrinos, extranjeros en su propia tierra. La experiencia de desarraigo estaba pues fuertemente presente en esta tierra de intensos procesos políticos de dominación y resistencia, contexto en el cual, **el desafío era crear lazos nuevos de arraigo**. Precisamente, con este desafío histórico como trasfondo, podemos ubicar la convocatoria de Jesús a formar parte de una nueva familia que él denominó del Reino de Dios.

La conmoción del desarraigo, penoso para los que lo sufren desde una situación de desigualdad socioeconómica, resulta sumamente angustiante y desolador, por ejemplo en el caso de los que se ven forzados a emigrar.

> Migrar no es el problema, el problema es migrar en condiciones desiguales. No es lo mismo que emigre un obrero, o un jornalero campesino, que lo haga un gran empresario. No es lo mismo que emigre una empleada doméstica que no tiene más que su propia fuerza de trabajo para sobrevivir, que lo haga una patrona de la alta burguesía. Tampoco es lo mismo que emigre una persona de raza negra que lo haga una de raza blanca. No es lo mismo que el emigrante sea un mestizo, a que sea un aymara, kichua, chibcha, miskito o maya. Tampoco es lo mismo que emigre una mujer a que lo haga un hombre.[295]

Y, por lo mismo, esta experiencia se carga de opresión sobre opresión, puesto que no se emigra fuera del mundo capitalista, el cual, está ya construido para discriminar. Por el contrario, esta cultura, con su imaginario discriminador, lo rodea desde antes de emigrar y lo acompaña en toda la experiencia de desarraigo, es decir, continua lo mismo pero sumado a otros componentes, puesto que este imaginario va mutando y reproduciéndose históricamente. La persona que emigra, aparte de su situación económica al límite, "se

---

[294] Elsa Tamez, "Migración y Desarraigo en la Biblia" en *Vida y Pensamiento* 24,1 (2004), 79-80. Sobre el dato de judíos y ciudadanía romana, Emil Schürer. *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús I. Fuentes y Marco Histórico,* Traducción de J. Cosgaya/A. Piñero, 1985, 478, anota que el gobernador provincial "Floro […], ordenó, en el 66 d.C., la crucifixión de **algunos judíos pertenecientes al rango ecuestre romano**" (Énfasis nuestro). El mismo Pablo, según testimonio personal era ciudadano romano tal como lo atestigua Hch 22, 22-29. El desarraigo se entiende también como **muerte cultural**.

[295] José Duque, "Presentación" en *Vida y Pensamiento 24,1* (2004), 7

encuentra en su camino con el racista discriminador, con el purista etnicista, con el fanático religioso, con el nacionalista extremo, con el machista furibundo o con el purista xenófobo"[296].

Por esto, la propuesta de Jesús no podía eludir o ignorar esta experiencia que, según los datos del nuevo testamento, él mismo tuvo que asimilarlo en su existencia vital. Dejar padres, esposa e hijos no resultaba entonces una exigencia completamente desconocida y sin base sociohistórica. Lo nuevo fueron su ofrecimiento de vivir como hermanos hermanas y la propuesta del reino de Dios para sostenerlo.[297] Precisamente esa experiencia nueva no puede entenderse sin lo que hemos conceptualizado como capacidad de ternura. Así, esta experiencia de una nueva familia fundamentada en este lazo afectivamente valorativo, expresado como comensalía y sanación, resulta ser concomitante con una alternativa socio-política humanizadora ante la disociación a la que eran empujados, en forma dramática, los estratos pobres de la sociedad judía. En esto, la investigación neotestamentaria ha logrado ser finamente punzante. A la familia del reino de Dios fueron convocados los pobres[298], sin el pleonasmo <<opción preferencial>>, sino simplemente solo a ellos y ellas[299]. Aquí entra en juego la concepción de <<pobre>> que lo abordaremos más adelante.

3.2.2 La experiencia en Nazaret de Galilea

El proyecto político de Jesús del reino de Dios no puede pasar por alto esta realidad socio-cultural, y por ello resulta relevante pensar a Jesús con esta categoría de la capacidad de ternura, porque de lo que se trata hoy, es de responder a la pregunta ¿Cómo

---

[296] José Duque, 7

[297] Ricardo Foulkes, "La familia de Jesús (Mt. 12,46-50)" en *RIBLA 27* (1997), 63, conceptualiza la novedad familiar promovida por Jesús como "familia metafórica", en reemplazo de su familia de origen, más acorde con su rol profético asumido.

[298] Joachim Jeremías, *Teología DEL Nuevo Testamento I. La predicación de Jesús.* Salamanca:Sígueme, 1985, 137 y 145. También, Johan Baptist Metz, *Dios y tiempo. Nueva teología política*, 44, expresa que "Resulta por eso más que lógico que en el Imperio romano el joven cristianismo se considerara <<enemigo del Estado>> y fuera perseguido […] Aquí está también la razón del <<reproche de ateísmo>> al primer cristianismo en Roma, que se justifica en el marco de la antigua teología política". También, Néstor O. Míguez, "Lenguaje bíblico y lenguaje político" en *RIBLA 4* (1989), 65, 66, dice que "Todo lenguaje de la fe es lenguaje analógico", "El lenguaje bíblico es también lenguaje político. La analogía política es una de las categorías preferidas por el lenguaje bíblico. Su posterior uso teológico-eclesiástico, en muchos casos, las ha vaciado de su referencia política original y las ha consagrado como <<lenguaje religioso>>".

[299] Juan Luis Segundo, http://www.servicioskoinonia.org/relat/118.htm. Acceso el 4 diciembre de 2011

decirles a las personas con VIH que Dios las ama? Son preguntas que van al corazón de la gracia cristiana y de la realidad socioeconómica de despojo y desarraigo en el complejo mundo del sida. Aquí se trata de la comunicación del *hesed* del Dios de Jesús, el amor, la ternura, la mirada atentamente cariñosa, la mano que se posa en el hombro, la pregunta que nadie pregunta con la sinceridad y la intención de <<gastar>> el tiempo para esperar la respuesta. Una ternura expresada en el gesto corporal de aceptación comunitaria[300].

Bajo estas premisas, planteamos una pregunta sobre el desarraigo de Jesús de Nazaret El Mesías, ¿qué sucedió cuando dejó su grupo socio-familiar de origen? Podemos responder que todo comenzó cuando Jesús formaba parte de un hogar**,** "el hogar es el comienzo del lugar"[301]. ¿De qué hogar provino un hombre como Jesús de Nazaret?

> Nazaret es un pueblo galileo, muy cercano a Séforis. Hasta ese momento no había resaltado en nada. Ningún acontecimiento importante había tenido lugar ahí, ninguna persona notoria había salido de su seno. El Antiguo Testamento no hace mención de él, ni aparece en otro escrito de la época. Aldea perdida, una de tantas, desconocida, despreciada y despreciable como son a menudo ese tipo de pueblitos. La pregunta de Natanael es elocuente al respecto: << ¿De Nazaret puede salir algo bueno?>> (Juan 1, 46).[302]

Y más precisamente,

> Jesús fue un galileo, es decir un <<am-haarets>> para los jerosolimitanos, con todas las connotaciones de desprecio y sospecha que ello implicaba; pero además

[300] Rui Manuel Grácio das Neves, *El movimiento de Jesús. Una introducción sociológica.* Edición Centroamericana:Editorial Lascasiana, 2004, 116, nos dice que "Desde el punto de vista de la estratificación, la gran mayoría de la gente entraba en el ámbito subalterno. El MJ era un movimiento cargado de subjetividad social, en el sentido de dar identidad colectiva a los subalternos del sistema".

[301] Halvor Moxnes, *Poner a Jesús en su lugar. Una visión radical del grupo familiar y el Reino de Dios.* Traducción: Carmen Bernabé Ubieta, Estella:Verbo Divino, 2005, 51. Marx había expresado que nadie escapa a esta determinante social. Juan Luis Segundo, *Teología Abierta II. Dios. Sacramento, Culpa*. Madrid:Ediciones Cristiandad, 1983, 309 nota 12, anota pertinentemente que "Es significativo que la vocación profética esté ligada, en la tradición del Antiguo testamento, a un debilitamiento de la estructura familiar, en función precisamente, del anuncio crítico del profeta. Ese debilitamiento llega a veces hasta la pura y simple ausencia de familia, indicada al profeta por Dios: <<La palabra de Yahvé me fue dirigida en estos términos: no tomes mujer ni tengas hijos e hijas en este lugar>> (Jr 16,2), <<por obra tuya, solitario me senté>> (Jr 15, 17)".

[302] Jorge Alvarez Calderón. "Nazaret: su significado para Jesús y para la Iglesia" en *Páginas* 105 (1990), 17, 16, nota 2, expresa atinadamente que "La práctica eclesial de acercamiento al pobre ha enriquecido mucho la reflexión cristológica en América Latina, sobre todo en el interés por estudiar el sentido de la práctica histórica de Jesús como Palabra de Dios. **En ninguno de ellas sin embargo hemos visto poner la atención sobre el carácter nazareno de Jesús como inherente a su ser revelador del padre**" (Énfasis nuestro).

> era un nazareno, es decir, entre los <<am-haarets>>, uno de tantos, sin nombre, sin títulos. Su origen lo marca socialmente, lo ubicaba. Esa era su identidad.[303]

Nazaret es una provincia de Galilea, allí "Jesús abrió los ojos, conoció el mundo" y "Desde esa ubicación y situación nazarenas, desde ese ángulo muy particular, fue tomando conciencia de lo que ocurría en la sociedad que le tocó vivir".[304] Este lugar le permitió seguramente "ver las injusticias, el sufrimiento de los desocupados, el abandono agobiante que sufrían los enfermos considerados como impuros […] la soberbia de los ricos, [el] despojo y acaparamiento de tierras y bienes", más aun, le cupo experimentar "en carne propia lo que significaba ser nazareno marcado desde su origen como sospechoso y despreciable", sin embargo, de seguro recibió y fue testigo de "tantos gestos de amor y de entrega de gente sencilla".[305] Gestos que él reprodujo y radicalizó cuando la exigencia de las decisiones apuraron al hombre adulto a salir de la tradicionalmente llamada <<vida oculta>>, que en realidad debieron ser para él "años de mucho amor y de mucho dolor, años de muchos cuestionamientos" sobre la dirección a seguir, teniendo como base la piedad popular en la que había sido educado y amado, "¿Qué hacer, como hacerlo, cómo ser fiel a ese Padre cuya intimidad tan profunda marcaba toda su

---

[303] Jorge Alvarez Calderón., 17

[304] Jorge Álvarez calderón, 18. También, en 16, expresa que Galilea estaba bien situada geográfica y económicamente, pero que "Políticamente era una zona bastante convulsionada y de resistencia al imperio romano", además de una "marcada influencia pagana que se hacía notar en estilos de vida, escala de valores, conceptos y prácticas religiosas", "Por todo ello la gente de Jerusalén no veía con buenos ojos a los galileos".

[305] Jorge Álvarez Calderón, 18. En Jesús, esa experiencia se fue, seguramente, estructurando como valor inherente a sus opciones, por recuperar uno de los sentidos fuertes, más políticos. Agustín Domingo Moratalla, "Introducción, Historia y Filosofía en H. –G. Gadamer" en Hans –Georg Gadamer, *El problema de la conciencia histórica*, 32, expresa esta problemática fenomenológica así, "Todo saber práctico, sea técnico o poético, adquiere su sentido *en* la conexión con el *ethos* (sistema valorativo) del que surge y *desde* el que se estructura prudencialmente". En esto se va desarrollando una direccionalidad ética. Así, Hans –Georg Gadamer, *El problema de la conciencia histórica, 83-84,* "Pertenece claramente a la esencia del fenómeno ético que el agente sepa no sólo decidirse a la acción, sino que deba él mismo saber y comprender cómo debe actuar, carga de la cual él no podrá nunca liberarse". Aquí, también se va desarrollando un sentido de responsabilidad respecto a aquellos con los cuales va sintiendo y comprendiendo un destino común, es decir, que la conciencia se va esclareciendo en la medida que el compromiso se va ahondando. En esto, el agente, "debe ser suficientemente maduro para no exigir del enseñante que reciba más de lo que pueda dar". Sin embargo, es indispensable que "el oyente tenga ya formada una *habitudo* […] que se confirmará y se establecerá mediante cada acción nueva". En cierta forma, el encuentro con Jesús nos debe encontrar ya en cierta búsqueda en el sentido mismo del reino. Así, recuperando cierto lenguaje de Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*. Traducción de José Gaos, México-Buenos Aires:Fondo de Cultura Económica, 1962, 15, "nos movemos siempre ya en cierta comprensión del ser". En esta experiencia no se parte de nada.

existencia?", "Poco a poco empezó a descubrir el sentido de su misión, de su nombre <<Dios que salva>>"[306].

3.2.3 Una vida indecente

En un contexto de violencia hacia dentro (recordemos que existe el dominio romano, y sus ejércitos no permitían revueltas, con lo cual todas las vicisitudes del hecho dominador revuelven hacia dentro de la misma sociedad dominada), las mujeres, particularmente pobres, eran tan vulnerables como las mujeres pobres del presente siglo[307]. Quizá el problema estriba en que todo este origen oscuro de la vida de Jesús en Nazaret, su origen familiar, y las mujeres que lo rodearon en todo el recorrer de su llamada <<vida pública>>, ha pasado por todo un proceso de adecentamiento[308]. Proceso que comenzó ya desde el mismo Nuevo Testamento[309], precisamente para que la vida de Jesús pueda ser presentada ideológicamente funcional para la sociedad grecorromana

---

[306] Jorge Alvarez calderón. "Nazaret: su significado para Jesús y para la Iglesia", 19. Para Bruce J. Malina, "eleos y la ayuda social: la utilización de las ciencias sociales en la interpretación del Nuevo Testamento" en Carmen Bernabé y Carlos Gil (eds.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo. Relevancia social y eclesial de los estudios sobre Orígenes del cristianismo*. Traducción: José Pérez Escobar, Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2008, 121, en este contexto Jesús aprendió (e invitó después) a "practicar *eleos* con otro", el cual consistía (según el relato de Lc 10, 29-37) en: prestar atención médica y vendar las heridas, poner a salvo a la persona, atender a la persona, y correr con los gastos que conlleva mantener a salvo a la persona. Por supuesto, "dejando mucho margen a la imaginación y el sentido común del que lee o escucha". Así, por ejemplo, Pablo, apelará a la libertad (madurez) del cristiano antes que a la obediencia literal. José Míguez Bonino, *La fe en busca de eficacia*, 71, recuerda la pregunta desafiante que hizo el arzobispo Gerlier a Dom Helder Cámara, "¿Por qué no coloca sus capacidades al servicio de la solución del problema de las favelas?". Y anota el autor, "Dom Hélder había contemplado más de una vez las chozas y cuevas miserables colgadas sobre las laderas en torno a la ciudad", luego las palabras de Dom Hélder "**Había sentido el problema, pero sin envolverme en el conflicto**" (Énfasis nuestro). De esto se trata precisamente, no sólo sentir, sino **dejarse envolver, sentir la ternura política que te envuelve en el conflicto**.

[307] Izett Samá; Abel Moya; Alejandro Dausá, *Los caminos originarios. Diversidad en las comunidades neotestamentarias*, 96. Los autores señalan que de todas las opresiones, "la de la mujer fue la más injusta y dolorosa. El extranjero podía acercarse espiritualmente al pueblo de Yahvé, el enfermo podía curarse y purificarse, el pobre podía llevar una vida conforme con la Ley, y mantener su dignidad ante los otros; y por otro lado, tenía la vaga esperanza de superar la pobreza. **Nada que hicieran las mujeres mejoraba su condición de** […] **oprimidas dentro de la comunidad**. La mujer no podía dejar de ser mujer" (Énfasis nuestro).

[308] Por ejemplo, Según el Evangelio de Felipe 32, "Tres (eran las que) caminaban continuamente con el Señor: su madre María, la hermana de ésta y Magdalena, a quien se designa como su **compañera** (*koinonos*). María es, en efecto, su hermana, su madre y su compañera", en Aurelio de Santos Otero, *Los Evangelios Apócrifos*, 722.

[309] Sobre la problemática Jesús-Nuevo Testamento, Julio Trebolle Barrera, "Los comienzos o APXAI del Nuevo Testamento y de la biografía de Jesús" en Carmen Bernabé y Carlos Gil (eds.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo*, 401-431

predominante en las ciudades mediterráneas. Esta inclusión en la sociedad y en el imaginario protector imperial, que -a la larga- permitió la supervivencia de las comunidades cristianas primitivas, tuvo su desenlace culminante en lo que Jean Daniélou designará como "cristianismo realista", esto es, un cristianismo que buscará llegar a un "acuerdo con los poderes civiles" dominantes.[310] Es decir, el cristianismo comienza a ser ideológicamente presentado como una historia decente[311], sin mesianismo político peligroso. Así, el reino de Dios como propuesta de Jesús, ya no podía asustar a nadie, por lo menos a las autoridades romanas, quienes por si acaso, seguirían persiguiendo a los familiares de Jesús aún en el segundo siglo de nuestra era. De este modo, cuando este proceso ideológico de adecentamiento termina, el imperio romano ya no tenía nada que temer, ni de Jesús ni del cristianismo[312].

Si uno lee bien, los textos neotestamentarios reflejan dos cosas. No todo fue claro en la historia de Jesús, y eso explicaría todo el gran esfuerzo de erudición para proclamar como verdad teológica la familia <<nuclear>> de Jesús. Y, por otro lado, todo el nuevo testamento representa o es una metáfora de la nueva lucha ideológica y política <<hacia dentro>> de las comunidades judeocristianas, entre dominadores y dominados, y entre hombres y mujeres. Por esto, Jesús de Nazaret, en comunión con su Espíritu, debía

[310] Daniélou, Jean. "Desde los orígenes al concilio de Nicea" en L.J. Rogier; R. Aubert y M:D: Knowles (directores), *Nueva Historia de la Iglesia I: Desde los orígenes a San Gregorio Magno.* Traducción del francés de Mariano Herranz Marco y Alfonso de la Fuente Adáñez. Cristiandad:Madrid, 1964, 179 y175.

[311] Althaus-Reid, Marcella. *La teología indecente. Perversiones teológicas en sexo, género y política.* Barcelona:Ediciones Bellaterra, 2005

[312] Sobre la persecución romana a la familia de Jesús, Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica*, 25. Emil Schürer, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús. 175 a.C.-135 d.C., Tomo I: Fuentes y Marco histórico*. Traducción de J. Cosgaya y A. Piñero. Madrid:Ediciones Cristiandad, 1985, 89, 503-515, 555. Proceso similar se vivió en el judaísmo. Así, sobre la obra de Josefo, el autor expresa que en ella "La expectación mesiánica, que, a causa de las reivindicaciones políticas que se le añadieron, constituyó el incentivo más poderoso para la rebelión, fue **silenciada** a fin de ocultar la hostilidad contra Roma". Así, resulta que "El pueblo no deseó la guerra contra el Imperio, sino que fue seducido por unos cuantos fanáticos" (Énfasis nuestro). El mismo autor, anota que "La oposición a la divinidad del emperador romano […] viene de la más profunda tradición judía y no propiamente del cristianismo. Incluso, en la misma hora de <<triunfo>> de este último con Constantino, resurge <<con toda su fuerza>> la negativa ideológica-religiosa de vivir <<sometidos>>". El autor anota que el ansia de libertad, resurgió entonces en la corriente apocalíptica, sea que el imperio romano fuera justo o injusto. El autor atinadamente dice, "Esta espiritualidad <<liberadora>> ya no podía salir del cristianismo convertido en Iglesia". Un último intento, dentro del cristianismo, resurgió en el siglo II testimoniado en el Apocalipsis de Juan, "Fue el último intento de lo que aún quedaba de esta ansia de libertad en lo que pasó en llamarse el cristianismo". De esta manera, "la palabra *Cristos* vino muy pronto a ser usada entre los cristianos de origen pagano como un nombre propio", ya no como un rol político liberador.

representar la victoria ideológica y política de esa lucha por los derechos femeninos a ejercer también el apostolado, esto es, estaba en juego quiénes debían ejercer el liderazgo en la nueva familia del reino de Dios[313]. Tenemos así el caso emblemático de María Magdalena, que a lo largo del tiempo ha suscitado todo un proceso de controversia sobre el liderazgo de esta mujer apóstol de la primera hora, pero cuyo desarrollo, amenaza con ser empujado a las fronteras de lo anecdótico.

> La Sofia –a quien llaman “la estéril (*steira*)- es la madre de los ángeles ((*agg*)*elos*); la compañera (*Koinonos*) (de Cristo es María) Magdalena. (El Señor amaba a María) más que a (todos) los discípulos (*mate*(*tes*)) (y) la besó (*aspazein*) en la (boca repetidas) veces. Los demás […] le dijeron: “¿Por qué (la quieres) más que a todos nosotros?”. El Salvador (*Soter*) respondió y les dijo: “¿A qué se debe el que no os quiera a vosotros tanto como a ella?”.[314]

---

[313] Crossan, J.D. y Jonathan L. Reed. *En busca de Pablo. El imperio de Roma y el Reino de Dios frente a frente en una nueva visión de las palabras y el mundo del apóstol de Jesús.* Traducción de José Pedro Tosaus Abadía. Verbo Divino:Estella (Navarra), 2006. El caso de que los *Hechos de Pablo* en realidad son los *Hechos de Tecla*. También, Cettina Militello, “El movimiento de Jesús y los carismas de las mujeres”, Traducido del italiano por José Pérez escobar, en *Concilium 342* (2011), 545, expresa que en el Nuevo Testamento, “Prevalece, obviamente, la incoherencia posterior, la desaparición de las mujeres y de sus nombres del trabajo <<apostólico>>. **Lo poco que queda es la triste huella de una tradición minoritaria**, **no ganadora**” que a veces “vuelve a la superficie” (Énfasis nuestro). Elisa Estévez López, “El poder de significar de las mujeres en las comunidades de Pablo” en Carmen Bernabé Ubieta (ed.), *Mujeres con autoridad en el cristianismo antiguo.* Estella (Navarra):Editorial Verbo Divino, 2007, 49, expresa que “Como sucede con otros testimonios que vieron la luz en sociedades androcéntricas y patriarcales, las mujeres quedan prácticamente ocultas y sus existencias concretas apenas son reconocibles en la escritura masculina”. También, Carolyn Osiek, “Mujeres, honor y contexto en la antigüedad mediterránea” en Carmen Bernabé y Carlos Gil (eds.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo*, 371, expresa que “Somos críticamente conscientes de que **en un texto antiguo apenas aparece el punto de vista de los perdedores**, los pobres, los marginados o las mujeres de cualquier estatus”. Irene Foulkes, *Primeros pasos en la relectura Bíblica desde La Perspectiva de Género*, CLAI Secretaría Familia, Mujeres y Niños, 15. La autora propone “**Descolonizar nuestra mente**” (Énfasis nuestro). Así, “Sin este proceso de concientización, las mujeres seguiremos interpretando la Biblia con valores patriarcales internalizados”.

[314] Evangelio de Felipe 55, en Aurelio de Santos Otero, *Los Evangelios Apócrifos*, 727. Carmiña Navia Velasco (Presentación y estudio), *El Evangelio de María de Magdala. Texto Completo*. Merlín I.D. Cali:Escuela Bíblico Teológica María de Magdala, 2005, 51, 5, (*EvMa* 18). La comentarista señala que este evangelio apócrifo es de tradición gnóstica. Según esto, para, Jacir de Freitas Faria, *As orígenes apócrifas do cristianismo. Comentário aos evangelhos de Maria Madalena e Tomé*, Sao Paulo:Paulinas, 2003, 15, El gnosticismo cristiano de los primeros siglos “foi um movimento de resistencia aos cristaos que se organizavam em uma instituicao eclesial”. Del mismo autor, desde una perspectiva de género, *O outro Pedro e a Outra Madalena segundo os apócrifos. Uma leitura de género*. Petrópolis, RJ:Vozes, 2004, 121-158. Joachim Gnilka, *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia*. Versión castellana de Constantino Ruiz-Garrido, Barcelona:Editorial Herder, 1993, 227, “María fue liberada de siete demonios, es decir, fue curada de una enfermedad grave”. Carmen Bernabé Ubieta, “María Magdalena: La autoridad de la testigo enviada” en Carmen Bernabé Ubieta (ed.), *Mujeres con autoridad en el cristianismo antiguo*, Estella (Navarra):Editorial Verbo Divino, 2007, 23, 24, Para la autora, Lucas restringe el título apostólico a “Haber estado con Jesús desde el comienzo hasta la crucifixión, ser testigo de su resurrección y ser varón (Hch 1,21-22)”, “Sin embargo, este concepto de autoridad apostólica no fue recibido sin discusión”. Por ejemplo,

3.2.4 Camino de una nueva experiencia

Bajo los elementos teológicos propuestos y a la luz de lo analizado, podemos entrever que la propuesta de Jesús respecto a la familia se acerca más a lo que podríamos llamar familia afectiva, es decir, una familia construida en base a lazos no consanguíneos de afecto y ternura. Esto puede ser más real y acercarse a la historia si nos atrevemos a suponer que María fue Madre soltera y que Jesús, en consecuencia, no tuvo padre conocido[315]. Entonces sí, para Jesús fue vital el construir unos lazos donde la consanguinidad ya no representara ningún rol decisivo por decir lo menos, y sí los lazos de afecto y ternura, no importando de quién viniera, si ellos pudieran <<levantar>> a los caídos en el desarraigo y <<sanar>> a los enfermos de su sociedad, además de la importancia del rol de la mujer en esta nueva familia[316]. La empatía de Jesús de Nazaret por los despojados y desarraigados de su entorno vital, ya no resultaría, entonces, tan <<misteriosa>> y sólo supeditada a lo que tuvo que <<sufrir paradigmáticamente en la

---

Hipólito, *De Cantico* 24-26. CSCO 264, 43-49, y *Didascalia Apostolorum* 25. Ivoni Richter Reimer, "Recordar, transmitir, actuar. Mujeres en los comienzos del cristianismo" en *Pasos 22* (1996), 43-57

[315] Joachim Gnilka, *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia,* 96, 98, El autor expresa, haciendo suya la tradición clásica sobre la tríada Jesús, María y José, dice que "Tiene algunos visos de probabilidad la sospecha de que José, que en los evangelios se menciona únicamente en relación con las historias de la infancia (justamente los menos históricos), **muriera muy pronto**" (Énfasis nuestro). ¿Más, qué se puede decir sobre José? La tradición paulina evita nombrarlos. O como dice el mismo autor, "Todo son conjeturas". Ricardo Foulkes B. "La familia de Jesús (Mt. 12,46-50)" en *RIBLA 27* (1997), 61, 62, después de mencionar la presencia legitimadora de José, dice el autor, "No obstante, después del capítulo 2, ¡nada! Apenas de forma indirecta en 13,55 se pregunta, (misteriosamente) por <<el hijo del carpintero>>". Sobre María, el autor hace una interesante sugerencia a raíz del relato mateano de la infancia, "Esta María de quien habla Mateo –beneficiaria ella también de un milagro y de trato preferencial de parte de Dios- ¿sería capaz de llegar, décadas después, donde su Hijo Jesús para crearle dificultades, aun cuando sus motivaciones fueran las mejores". Mercedes Navarro, "Jesús: hijo de humano. Don Nadie o el honroso deshonor de servir" en Isabel Gómez-Acebo (ed.), *Y vosotras, ¿quién decís que soy yo?,* Madrid:Desclée De Brouwer, 2000, 49-50, expresa un punto de vista relevante, "Lo curioso en el caso de Jesús es que se llame *el hijo de* María. Incluso si su padre hubiera muerto se le seguiría nombrando como hijo suyo, en lugar de nombrarlo (conocerlo popularmente) como hijo de la madre. **Esta denominación indica que no tenía padre conocido o reconocido**, algo insultante y humillante para cualquier varón (también ahora)" (Énfasis nuestro).

[316] Bruce J. Malina, "*eleos* y la ayuda social: la utilización de las ciencias sociales en la interpretación del Nuevo Testamento" en Carmen Bernabé y carlos Gil (eds.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo,* 120, 121, 138, Según el autor, en la escena del Buen samaritano, se dice *poiein eleos* (practicar o hacer *eleos*). San Jerónimo, prosigue el autor, lo traduce como *facere misericordiam.* Parecería que en la cultura grecorromana, la misericordia (como *eleos*) no era algo que uno practicaba (*facere, poiein*). Sólo era algo que se sentía. Jesús, en cambio, invita a "practicar *eleos* (no sentir *eleos* o mostrar *eleos*). Sin embargo, **la práctica pastoral cristiana se orientó por el sentido de sentir, lo que llevaba a practicar la caridad**. Contrariamente, el sentido jesuánico era la del compromiso <<político>> de sanación social. Se actúa "como si se tuviera una deuda" con el prójimo. Nada que ver con el <<sentimiento de piedad>> modernos.

cruz>>[317], sino que correspondería a la realidad encarnada del *hesed* mismo de Dios en el sentido de "practicar *eleos*"[318]. No sólo sentir piedad o misericordia, sino practicar piedad o misericordia.

> *Eleos*, al igual que *hesed* en el lenguaje artificial de la Biblia Hebrea, *significaba el derecho endogrupal a la ayuda o asistencia*. Pedir que alguien practique *eleos* significa comportarse como un acreedor que pide a los demás que le paguen lo que le deben. Obviamente, este significado es completamente diferente del que encontramos en Aristóteles o en los estoicos o en el inglés moderno con palabras como la emoción de la piedad o incluso la misericordia en sociedades de bienes ilimitados.[319]

Por lo que hemos analizado podemos llegar a la afirmación que esa experiencia de desarraigo se realizó como **desencanto profundo de las relaciones existentes y tradicionales** y que venían sufriendo una transformación ya desde la llegada de los imperios económico-culturales a aquellas tierras. En general, dado el criterio cultural dominante en el primer siglo de la "nobleza de nacimiento" no había lugar para el protagonismo de los que procedían de orígenes humildes, lo cual era considerado "en todo caso como una lacra".[320] Es decir, todo estaba organizado para deslegitimar cualquier alternativa de protagonismo de cambio social en beneficio de las clases

[317] Philip F. Esler, "La muerte de Jesús y el Siervo sufriente de Isaías: aproximación psico-sociológica a una cuestión histórica y teológica" en Carmen Bernabé y Carlos Gil (eds.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo*, 191, Termina diciendo que esta relación Jesús-Siervo emerge solo **retrospectivamente**.

[318] Bruce J. Malina, "*eleos* y la ayuda social: la utilización de las ciencias sociales en la interpretación del Nuevo Testamento", 123, dice que "los LXX utilizan practicar *eleos* para traducir el término *hesed*".

[319] Bruce J. Malina, 126. El autor, en su nota 18 sobre el sentido de "lenguaje artificial", dice que "el denominado hebreo bíblico es realmente un lenguaje artificial". Eugen Drewermann, *La palabra de salvación y sanación. La fuerza liberadora de la fe*, Barcelona:Editorial Herder, 51, 52, 61, expresa que "la teología en grandes segmentos se ha hecho muy unilateralmente, y que ha intentado reducir a conceptos racionales su órgano esencial para entender la revelación divina", desconectándonos "de los estratos más profundos del sentimiento" y "que por lo mismo se ha vuelto incapaz de influir en el alma de los hombres". "Así las cosas, la falta de comprensión se sustituye muy fácilmente con el dirigismo de la moral y de la predicación, en el sentido de que <<tú debes…>> y <<tienes que…>>. Eso impone un sistema opresivo, que es perjudicial y que lejos de sanar produce neurosis". De esta manera, el autor propone que se lean los relatos bíblicos "como escuchamos a nuestro mejor amigo. Lo cual significa interesarse no por los hechos y datos, sino por los sentimientos que expresa; no por el curso de las acciones externas, sino por los motivos a los que obedecen, por su angustia, su necesidad, su esperanza, sus temores, por cómo se ve a sí mismo, por el porqué de lo que él hace y dice. Comprobaremos entonces que el problema no es *nunca* el de si Raquel, Jacob o Esaú vivieron hace 2880 años, sino dónde viven *hoy* Raquel, Jacob o Esaú en nosotros y a nuestro alrededor. Esos personajes viven *siempre*"

[320] Geza Alfoldy, *Romische Gesellschaft: Struktur und Eigenart* (1974), en id., Die Romische Gesellschaft, 41-68, esp- 49. En Bengh Homberg, *Historia social del cristianismo primitivo. La sociología y el nuevo testamento.* Cordova (España):Ediciones El Almendro, 1995, 39, nota 3.

populares de aquel entonces. En caso de que el sistema, en su función cultural legitimadora, fracasara en la contención de las alternativas populares, entonces solo quedaba la represión abierta y descarnada, esto es, el asesinato en la cruz de los descontentos que se atrevían a ir más allá de la libertad interior espiritual que proponían, por ejemplo, las escuelas estoicas de la época[321].

Así, la experiencia de desarraigo en Jesús no pudo realizarse sin un proceso, lento quizás y a medida que se hacía adulto, de desencanto de su propia tradición, con el significado concomitante de decepción, esto es, pesar causado por un desengaño, o lecciones recibidas por experiencias amargas, pero que le permitieron un profundo conocimiento mayor de su sociedad y la percepción de autoengaño que la falsa ilusión social de libertad albergaban en su pueblo, "somos hijos de Abrahán y no hemos sido esclavos de nadie" (Jn 8,33). **Fue accediendo a una nueva conciencia de libertad**[322], reimaginando dentro de sí un sueño, una alternativa a la sociedad de su tiempo, cuyo cumplimiento le pareció especialmente atractivo, que no podía estar desconectado de una experiencia viva de complacencia en las personas que se le acercaban, particularmente en aquellas que percibía se había ensañado la opresión económica y cultural y que habían perdido todo sentido de la vida como promesa de cumplimiento para ellos y ellas[323].

> Sentido es lo que crea el ámbito necesario para respirar con holgura, para existir sin sobresalto, para avanzar confiados hacia el futuro, para asumir la vida en

---

[321] Sobre esto, véase Carlos Mesters "Los profetas Juan y Jesús y otros líderes populares de aquella época" en *RIBLA 1* (1988), 49-58.

[322] Christian Duquoc, *Jesús hombre libre*. *Esbozo de una cristología*. Tradujo: Alfonso Ortiz García, Salamanca:Ediciones Sígueme, 1999, 27-39. José M. Castillo-Juan A. Estrada, *El proyecto de Jesús*. Salamanca:Ediciones Sígueme, 1987, 11, dice que "la libertad es la experiencia esencial de la vida humana. Y por eso, es la experiencia que nos lleva más directamente al centro mismo del problema que representa Jesús para nosotros". Luego, comenta, "Y aunque todo el mundo sabe que el sistema tiene sus grandes contradicciones […], la pura verdad es que **el proceso de integración social es más fuerte que todo lo demás. Y la gente termina por adaptarse a la situación**". En cambio, **Jesús entendió su libertad en lucha decisiva respecto a la ideología dominante**. También, José Comblin, *La libertad cristiana*. Traducción: Jesús García-Abril, Santander:Editorial SAL TERRAE, 1979, 29, 31, expresa "Si la libertad es objeto del evangelio, quiere decir que **el hombre no nace libre**: la libertad no pertenece a la herencia recibida por el nacimiento", "¿Qué quiere decir que la libertad es anunciada por un evangelio? Dos cosas: en primer lugar, que **la libertad es don de Dios** […] una acción de Dios […] la acción consiste en suscitar la libertad en el hombre […] es un proceso lento y progresivo […] el segundo aspecto […] es un único proceso la acción de Dios que da la libertad y la acción del hombre que conquista esa libertad". El mismo camino de Jesús de Nazaret. "La vocación a la libertad es un desafío", "Está salvado el hombre que acepta y asume el desafío de la libertad y hace de ella la norma de su vida", "éste es el evangelio de Jesucristo".

[323] Adolphe Gesché. *El Sentido. Dios para pensar VII.* Salamanca:Ediciones Sígueme, 2004, 9

propia mano, **para confiar en que el empeño de nuestros días no será vano ni nuestro amor cenizas**. (Énfasis nuestro)[324]

Bajo el sistema socio-económico que se presentaba, simplemente no había esperanza para ellos y ellas. **Experiencia que él fue construyendo como la nueva familia del reino de Dios**. En ese sentido, el proceso de desencanto, con los claroscuros de sus primeros años, emergió en su ser como ruptura de la tradicional forma de concebir la presencia de Dios en medio de su pueblo, es decir, **como rebelión**[325] ante lo que había considerado como una respetable y <<pura>> tradición en la que había nacido. Cuando este proceso de desencantamiento, de desilusión, terminó, ya como adulto, había llegado entonces el momento de dejar atrás las certezas del mundo colonizador, escuchar a los despojados de su tiempo, **salir del hogar de la cultura dominante**[326], de ponerse en marcha, arriesgarse en el nuevo camino entrevisto y ya formalmente decidido: "Jesús emprende su ministerio desde las áreas marginadas y pobres de su pueblo. Buscar el Reino y la justicia es ponerse en el camino del encuentro con Dios"[327].

3.3 Reino de Dios como práctica político-liberadora

Según lo que hemos afirmado en la última parte del subtítulo anterior, la capacidad de ternura que Jesús de Nazaret El Mesías desarrolló y expandió en su quehacer profético-mesiánico la aprendió en su realidad de desarraigo y despojo, porque **para saber amar hay que aprender a amar** desde un contexto vital de amor o desamor, de aceptación o rechazo, aún en las peores condiciones socio-familiares o de sobrevivencia que puedan darse. En la comunidad que él iba formando, los desheredados

---

[324] Olegario González de Cardenal "Prólogo" en Adolphe Gesché, *El Sentido. Dios para pensar VII.* Salamanca:Ediciones Sígueme, 2004, 9

[325] Emil Schürer. *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús I. Fuentes y Marco Histórico,* Traducción de J. Cosgaya y A. Piñero, Madrid:Ediciones Cristiandad, 1985, 564-567, expresa la problemática sobre la historicidad de las informaciones sobre Jesús de Nazaret . Al respecto dice en la pág. 565, nota 28, "La acusación de que Cristo mismo fue un rebelde aparece una y otra vez en autores griegos y romanos antiguos hasta tiempos de Constantino. Aunque las afirmaciones de estos autores no ofrecen base suficiente para atribuir a Jesús intenciones revolucionarias, **sí prueban que su actividad fue enfocada bajo este prisma** por las autoridades de su tiempo y por algunos escritores paganos posteriores" (Énfasis nuestro). Léase, Esther Miquel Pericás, *Amigos de esclavos, prostitutas y pecadores. El significado sociocultural del marginado moral en las éticas de Jesús y de los filósofos cínicos, epicúreos y estoicos. Estudio desde la sociología del conocimiento.* Estella (Navarra):Editorial verbo Divino, 2007, 281, expresa que "el trato positivo y cercano con marginados morales es un índice claro de una actitud contracultural".

[326] Laura María Agustín, *Sexo y Marginalidad. Emigración, mercado de trabajo e industria del rescate.* Madrid:Editorial Popular, 2009, 253

[327] Gustavo Gutiérrez, *El Dios de la Vida.* Lima:CEP-IBC, 1989, 185.

de ese tiempo encontraron un espacio de aceptación y reconocimiento que no lo habían encontrado en sus familias y de las que quizás salieron expectorados en algunos casos para siempre. La capacidad de ternura se convierte en el elemento fundamental para afrontar la lucha por sobrevivir en esas condiciones de desarraigo socio-económico y cultural. Precisamente, en este punto decisivo resulta relevante la propuesta de Jesús de Nazaret El Mesías del reino de Dios como anuncio para las personas pobres de su pueblo.[328]

> <<Reino de Dios>> es su idea de la sociedad que se adhiere al **proyecto de Yahvé**. Ya no se usaba el nombre de Yahvé en el tiempo de Jesús. Habría sido demasiado escandaloso, porque se consideraba irreverente (y no sólo irreverente, sino blasfemo) mencionar el nombre de Yahvé. Pero el Dios de Jesús, cuando él habla de "Reino de Dios", es un Dios tomado de la experiencia bíblica, de los orígenes de Israel. Así que debiéramos pensar que, si él hubiera tenido la libertad de usar ese nombre, habría hablado de reino de Yahvé. No era el intento de reproducir exactamente lo que había existido 1,200 años antes, sino en las condiciones nuevas de desorganización de las familias y de las aldeas, cuando tierras enteras se habían convertido en haciendas propiedad de terratenientes. En estas nuevas condiciones, Jesús está tratando de renovar, de hacer vigente el <<proyecto del Reino de Yahvé>>, que fue el proyecto que Moisés, Josué y Gedeón habían liderado unos 1,200 años antes de Jesús. (Énfasis nuestro)[329]

---

[328] José Cárdenas pallares, "Reino de Dios o Reino del Dinero" en *RIBLA 5-6* (1990), 76, expresa que "en la visión lucana de Jesús" [nosotros pensamos, en la visión que el evangelista va a aminorar], "*Desde un oscuro rincón del Imperio*, oscuro incluso en la colonizada Palestina (Jn 1:46), Jesús pronuncia sus primeras palabras en público; pero no son suyas, sino que retoma las de un antiguo profeta para indicar que entiende su misión en la línea de esta gran corriente generadora de esperanzas, y que lo que a él le interesa es realizar el encargo de Dios para bien de su pueblo […] como causa de alegría para el pobre, porque sacar al pobre del hambre y de la humillación es la mejor manera de dar gloria a Dios (Lc. 6:1-5, 6-11)". Según Gustavo Gutiérrez, *El Dios de la vida*, Salamanca:Ediciones Sígueme, 1994, "**El Reino es gracia, pero es también exigencia**. Es don gratuito de Dios y es requerimiento de conformidad con su voluntad de vida. Eso es lo pedido al discípulo, **su vida transcurre entre la gratuidad y la exigencia**" (Énfasis nuestro).

[329] Jorge Pixley. "Opción por los pobres y Dios de los Pobres" en José María Vigil (Editor), *La opción por los pobres*, Santander:Editorial SAL TERRAE, 1991, 28. Senén Vidal, *Los tres proyectos de Jesús y el cristianismo naciente. Un ensayo de reconstrucción histórica*. Salamanca:Ediciones Sígueme, 2003, 309, 310, 311, propone que Jesús, en una primera etapa, estaba totalmente sumado al proyecto de Juan Bautista, "Jesús no tuvo en un primer momento un proyecto propio". Al fracasar Juan, "Jesús comenzó a proclamar y a escenificar como ya presente el futuro anunciado por su maestro". Así, "Jesús *transformó* el proyecto de su maestro en uno nuevo", entendido como "proclamación y escenificación del reino de Dios en los poblados de Galilea y de su entorno". Justamente, este cambio ideológico de timón en la dirección del movimiento profético, puede ser entendido como "la gran revelación *fundante* de la misión de Jesús y de su nuevo proyecto, su auténtica <<vocación>> como **agente del reino de Dios**" (Énfasis nuestro). Rafael Aguirre, *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo.* Estella (Navarra):Editorial Verbo Divino, 2001, 56. Aplicando a Jesús lo que el autor dice de Pablo, Jesús pudo haber roto o puesto en cuestión tradiciones sagradas importantes, pero basa su accionar en la profunda fe yavista liberadora, puesto que "Una doctrina sin raíces antiguas no hubiese

3.3.1 Ternura política liberadora

El reino de Dios convoca a formar una nueva familia bajo el presupuesto de la ternura política, es decir, bajo los supuestos de encuentro y cercanía en medio de estas personas a la luz del criterio de la sacralidad del ser humano, que los abra a la posibilidad de ser precisamente <<seres humanos>>. No los rechaza ni pone entre su persona y la de ellos barreras legales de ningún tipo, sino simplemente **creer en el acontecimiento humanizador suscitado por ese mismo encuentro**, expresado como <<comer con pecadores>> y <<sanar a los enfermos>>. Sin embargo, no se puede eludir la ambigüedad que encierra esta propuesta en el sentido de violentar a las personas pobres o necesitadas, forzadas a aceptar una propuesta liberadora que por su misma definición se decide libremente y con conciencia más o menos clara de hacia donde puede lleva tal decisión.

> Pero existe tal necesidad, una urgencia tan básica y visceral, en el ciego de ver, en el cojo de andar […], que la buena noticia no puede escapar a convertirse en una cierta violencia. ¿Quién puede "elegir" –o mejor, no elegir- el Reino, cuando éste se anuncia con la solución de la necesidad más sustantiva de su ser concreto? Pero, por otro lado, ¿cómo podría llegar al pobre, al hombre urgido y necesitado por lo material, lo corpóreo, lo inmediato, la buena noticia de su liberación, si ésta no comienza liberándolo de lo que ante todo y sobre todo lo oprime? […] Así Jesús, por más divino que sea su mensaje, por más centrado que esté en el amor interpersonal, se ve forzado a entrar en ese juego –terriblemente peligroso- en que el mensaje golpea en las necesidades básicas, impersonales, del hombre. Necesariamente hay una buena dosis de violencia en toda evangelización.[330]

En este sentido, el reino de Dios resulta una propuesta política[331] es decir, no hay posibilidad de un cambio político, en el sentido de la práctica de Jesús, sin la cercanía y

---

tenido ningún futuro en la cultura mediterránea del siglo I". José Míguez Bonino, *La fe en busca de eficacia*, 105-106. Sobre el uso del lenguaje, expresa "La elección de un lenguaje no es una decisión puramente neutral o formal. En el acto mismo de hacer tal elección se introduce como tema teológico un ámbito de la realidad […] una particular relación con la realidad". Y, en relación a la teología liberadora, pero que bien se podrían aplicar a Jesús de Nazaret, dice "Las categorías de análisis en que acuña su reflexión son categorías comprometidas que, en la medida en que logran cierta capacidad performativa, cierto poder de convicción, inevitablemente arrancan al teólogo de toda neutralidad y lo sumergen en el mar de las opciones […]" Así, "la teología latinoamericana es una teología militante […] tal vez sectaria". José Cárdenas pallares, "Reino de Dios o Reino del Dinero" en *RIBLA 5-6* (1990), 75-85

[330] Juan Luis Segundo, *Teología Abierta II. Dios. Sacramentos. Culpa.* Madrid:Ediciones Cristiandad, 1983, 195

[331] Juan Luis Segundo, 2.8. Rui Manuel Grácio das Neves, *El movimiento de Jesús. Una introducción sociológica*, 111, 108. Para el autor, el movimiento de Jesús "era una <<contracultura comunitaria>>

encuentro dado y posibilitado por la ternura con esas personas. En esta conjugación entre capacidad de ternura y política liberadora se decide lo que se puede conceptualizar también como sensibilidad histórica o sensibilidad del corazón, es decir, ponerse en sintonía (<<señal de los tiempos>>) con el profundo amor de Dios por los empobrecidos, enfermos, despojados o desarraigados. De otra manera es quedarse presos de una interpretación de la escritura que avala la opresión aún creyendo leerla piadosamente. Así, por ejemplo, en la polémica sobre los signos de los tiempos, los fariseos:

> Quieren tener una palabra clara en la Biblia y no la encuentran. Piden, por eso, que Dios les proporcione una señal del cielo que no van a tener. Jesús les pone como ejemplo de señal de los tiempos y de lectura de señal de los tiempos a gentes paganas que, por la sensibilidad de su corazón se pusieron en sintonía con lo que Dios les quería decir. Ahí están ellos, sin embargo, mirando a Jesús y sin ninguna sintonía, porque carecen de sensibilidad en su corazón para interpretar la palabra. **Las señales de los tiempos precondicionan de alguna manera la lectura de la palabra**. (Énfasis nuestro)[332]

La "sensibilidad del corazón" viene a ser entonces un concepto que se encuentra fundamentado en la capacidad de relacionalidad entre los seres humanos y en el plano de la responsabilidad de tener que elegir, ya desde una edad temprana, entre varias alternativas. Precisamente, en esa elección, al decidirse por una de las alternativas posibles, necesariamente cierran la posibilidad de acceder a otras igualmente posibles. Eso durante toda la vida.[333] "Es evidente que nunca podremos elegir un camino sabiendo de antemano *por experiencia* **cuan satisfactorio es**" (Énfasis nuestro)[334]. En este sentido, "todo hombre tiene que *jugarse* la existencia. Elegir como fin supremo algo cuyo valor

---

inserta dentro del sistema dominante, apelando curiosamente a los valores que en otro tiempo el judaísmo (yahwismo) había implementado. El MJ conectaba de esta manera con una larga tradición histórica […] que caracterizó el nacimiento del <<proyecto yahwista>>: una sociedad igualitaria, fraterna, armónica y de equilibrio étnico". De esta manera, "el MJ creó lazos internos de solidaridad entre sus miembros, lo que significó una construcción objetiva del tejido social en los ámbitos más oprimidos y marginados por el sistema […] y de progresiva desestructuración familiar".

[332] Juan Luis segundo, 3.5. Una manera de interpretar la palabra y el reino de Dios sin tomar en cuenta los signos de los tiempos, Luis Sánchez Navarro, *Testimonios del Reino. Evangelios Sinópticos y Hechos de los Apóstoles*, Madrid:Ediciones Palabra, 2010, 17-52. Asume el planteamiento epistemológico según Benedicto XVI sobre el método histórico crítico y la concepción de trascendentalidad, circunscrito a la doctrina del magisterio católico sobre la revelación. Es una obra a contracorriente del método utilizado por la escuela teológica llamada <<tercera búsqueda>> sobre el Jesús histórico.

[333] Juan Luis Segundo, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret I. Fe e Ideología*. Madrid:Cristiandad, 1982, 16

[334] Juan Luis Segundo, 16

no conoce personal y experimentalmente”[335]. Así, resulta evidente que Jesús convoca e invita a <<decidirse>> por el reino de Dios.

Por esto, toda experiencia humana valorativa se adquiere por la vía de las mediaciones de conductas personalizadas de otros seres humanos, quienes cumplen el papel de testigos, y **no se puede cumplir dicho rol sin el desarrollo de la capacidad de ternura que guía nuestra capacidad de interrelación personal-comunitaria**. Justamente, “la estructura valorativa de toda existencia humana depende de los *testigos referenciales* en quienes *creemos*”, toda persona, hombre o mujer, posee “una dimensión *cognoscitivo-valorativa necesariamente social”* porque “aun el individualismo es en el hombre *postura social* y *resultado de la sociedad*”[336]. La fe, entonces, puede ser entendida antropológicamente como estructura de significación y valoración, la cual no solo informa sobre el deber-ser, sino que al mismo tiempo viene a ser un factor determinante en la vida de toda persona adulta bajo el criterio de mayor humanidad o de una profunda liberación humana. De esta manera, la fe que hemos adquirido a lo largo de nuestra percepción y creencia en las personas cercanas, se convierte en un “principio cognoscitivo que nos hace percibir ciertas cosas y no percibir otras, igualmente evidentes”[337]. En cambio, por correlación, la ideología vendría a ser la percepción de lo objetivo, es decir, “Designa […] Toda técnica, todo método, toda ciencia, todo lo que pretende tener eficacia, dominar los hechos, forma parte de una *experiencia objetiva*, de un sistema que, por precarios que sean nuestros conocimientos, creemos haber aprendido de lo real”.[338] Por consiguiente, sin las mediaciones de **capacidad de ternura** e **ideología política liberadora** no podríamos actualizar nuestra fe entendida como fe *de* Jesús.

La ternura política liberadora de Dios expresado en correlación al concepto de reino de Dios, tal y como lo hemos examinado, viene a ser formulado como encuentro y cercanía con las personas pobres para encaminarnos o convocarlas hacia un proceso de liberación. Ellos ellas, se sienten acogidos, valorados, y elevados a una condición de autoestima en una relación gratificantemente nueva, y convocados para construir la

[335] Juan Luis Segundo, 17
[336] Juan Luis Segundo, 19
[337] Juan Luis Segundo, 28
[338] Juan Luis Segundo, 30-31

sociedad en un horizonte de cambio social en el sentido mismo de sus intereses objetivos, es decir, de superar las causas históricas de su postración y desarraigo social. Este es el sentido de las Bienaventuranzas o de la buena noticia: "sacar a los pobres de la pobreza"[339] en un doble sentido: de su situación de falsa conciencia (mediante el encuentro, la cercanía, en una atmósfera de capacidad de ternura que permita la elevación de una conciencia crítica) y encaminarlos hacia una propuesta política mas humanizadora.

La práctica de la ternura política liberadora de Dios, según los datos del Nuevo Testamento, se desarrolló en un clima de interrelación personal y de convocatoria para forjar una sociedad nueva. Precisamente, ello tuvo también una expresión social-práctica en la comensalía y la sanación, lo que nos proporciona la idea de una circularidad que podemos graficarlo de la siguiente manera:



La interrelación entre los tres elementos, **comensalía**, **capacidad de ternura** y **sanación**, se encuentran enmarcados por el reino de Dios entendido como don y tarea y la política liberadora comprendida como la construcción de una nueva sociedad. Los extremos hacia arriba y hacia abajo representan la utopía siempre por alcanzar y las prácticas políticas

---

[339] Juan Luis Segundo, http://www.servicioskoinonia.org/relat/118.htm. 4.2. Rui Manuel Grácio das Neves, *El movimiento de Jesús. Una introducción sociológica*, 96, 41, expresa que "El MJ pretendía el *cambio social*, aunque no aparezca definido con la claridad que desearíamos hoy. Nuestra hipótesis es que el MJ pasó de una etapa inicial de *renovación* del judaísmo a una de *refundación*. Es decir, se dio un proceso de creciente *radicalización* del movimiento, debido a las interacciones con el poder dominante y al reajuste de estrategias". Podríamos afirmar que "El movimiento de Jesús era un movimiento social revolucionario campesino-popular, heredero de las tradiciones originarias israelitas".

como mediaciones históricas necesarias de esa misma utopía. Ambas también pueden representar la gracia y la mediación histórica de esa misma gracia, que en el círculo hermenéutico está expresado central y relacionalmente por la **irradiación de la capacidad de ternura**, es decir, la experiencia histórico-salvífica de lo gratuito-gratificante del reino de Dios en los procesos humanizadores al interior del llamado complejo mundo del sida, constituyendo entonces lo que tradicionalmente se conoce como el *initium fidei*, ya que según la fenomenología del desarrollo humano, cada persona necesita de una experiencia fiducial primaria y ello sólo se logra primeramente teniendo fe en otras personas. En suma, los elementos al centro de esa circularidad representan las concreciones históricas de cara a las necesidades profundas y prácticas de los hombres y mujeres con VIH, empujadas a vivir de la caridad nacional e internacional: el pan, la salud y la capacidad de ternura suficiente para cimentar la fe de Jesús y las nuevas prácticas políticas liberadoras, es decir, el reino de Dios. Así, entendemos que la ternura política liberadora de Dios viene a ser la actualización histórica de lo que el Nuevo Testamento llama reino de Dios, entendido como don, regalo gratificante, y al mismo tiempo, como tarea político-histórica.

No se trata de un cambio de nombre, sino de una actualización siempre renovadora de la palabra de Dios de cara a las exigencias de la etapa capitalista neoliberal ante el complejo mundo del sida. Se trata, en realidad, de una actitud ética y fundamento epistemológico entendido como desencanto, es decir, sin ternura por las instituciones y personas que albergan y representan creencias y tradiciones <<sagradas>> pero profundamente deshumanizadoras. En cierta forma, la función de la teoría teológica no se define en el vacío, sino que se precisa en medio de un contexto de intensa lucha ideológica desacralizadora de los valores dominantes, "Pensar no será cambiar pero es obrar"[340]. La ternura política liberadora de Dios, vendría a ser, en este sentido, un acto de resistencia, desafío e inconformismo.[341] Y, por lo mismo, puede constituir el fundamento de una convocatoria a conformar una comunidad de resistencia, es decir, fortalecer "a los

[340] Etienne Gilson, *El filósofo y la teología*, Madrid: Guadarrama, 1962, 188

[341] Eduardo Mendieta "Introducción" El autor recoge aquí las ideas de Max Horkheimer sobre el rol de la religión en la sociedad. En Jurgen Habermas, *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad.* Madrid:TROTTA, 2001, 22

grupos cuyo estilo de vida comunitaria" constituyen un "deliberado rechazo y sustitución de la avaricia empresarial de la comercialización", la competitividad, el consumo, sostenidos por la espiritualidad del individualismo capitalista [342].

Si embargo, la complejidad de semejante tarea de ternura política liberadora lleva a la teología por el camino de una hermenéutica crítica de la historia[343], en el sentido de develar la profundidad del orden dominante, la otra cara de Jano de la espiritualidad que sostiene lo que hemos llamado la civilización capitalista, que subsume la práctica de la ayuda humanitaria bajo la estrategia geopolítica dominante de los países ricos. Precisamente, en relación a esta complejidad mencionada, la práctica de Jesús sobre la comensalía y la sanación, la comida y la salud, hoy separadas ideológicamente de la tarea política, imponen una reinterpretación de aquellas prácticas bajo el criterio de la ternura política liberadora como actualización del anuncio del reino de Dios y desafiante de los criterios capitalistas aun entre los países del Tercer Mundo.

3.3.2 Práctica de comensalía

El ideario cristiano concibe la comida de Jesús, previa a la pasión, como acto puramente simbólico, y en algunos casos como <<presencia real>> del cuerpo de Cristo. En realidad, la <<comida cristiana>> por excelencia se reduce a un acto, ya simbólico o ya <<real>>, circunstancial y estrictamente religioso, "Tácitamente se presupone que también la Iglesia primitiva celebraba la comida puramente simbólica del cristianismo moderno, restringida a un bocado de pan y un sorbo de vino o de zumo. Semejante suposición es tan descabellada que nunca se formula ni se reconoce"[344]. Sin embargo, la situación de trasfondo era reveladoramente basta en la vida de las primeras comunidades cristianas.

---

[342] John Dominic Crossan, *El nacimiento del cristianismo. Qué sucedió en los años inmediatamente posteriores a la ejecución de Jesús,* 445

[343] Jung Mo Sung, *Sujetos y sociedades complejas: para repensar los horizontes utópicos,* San José Costa Rica:DEI, 2005,

[344] Robert Jewett. "Tenement Churches and Pauline Love Feasts", 44. En John Dominic Crossan, *El nacimiento del cristianismo. Qué sucedió en los años inmediatamente posteriores a la ejecución de Jesús,* 424

> La comida común de la organización –a la cual todo miembro contribuía y, bien que estuviere en condiciones o no de contribuir- era el lazo más importante que unía a la organización, el medio principal de proteger al miembro individual contra las vicisitudes de la vida, demasiado fatales para los que no tenían propiedades.[345]

Se puede decir que esta es la fuente material en la que nacieron las comunidades cristianas[346]. Lo que está en juego aquí es lo siguiente: "La eucaristía cristiana es hoy un bocado y un sorbo. No es una comida real"[347]. En el Nuevo Testamento, las comidas siempre son organizadas por <<patrones>>, es decir, por las personas con mediana o alta posición económica. Y, por ello mismo, reflejarían también las luchas de poder dentro de las mismas comunidades cristianas. Lógicamente, lo que reflejan las cartas pastorales es que esas luchas por el liderazgo carismático o administrativo casi siempre se desarrollaba <<entre patrones>>, escasamente entre o con los necesitados de ayuda económica. Estos últimos no entraban en la competencia, sino en la masa susceptible de apoyar a unos u otros de los contrincantes.

Por esto, el acto de caridad o ayuda humanitaria expresada en la pastoral cristiana *post Jesús*, entra en el espacio político desde los orígenes del cristianismo primitivo[348]. En esto, las comunidades son un reflejo de lo que pasaba en la sociedad mediterránea antigua. El imperio romano disponía, por ejemplo, de grandes donaciones de alimentos para ser repartidos entre la *plebe* romana bajo dos motivos principales, el miedo a la rebelión y el posible apoyo popular para acceder a algún puesto público. Asimismo, ya

---

[345] Karl Kautsky, *Orígenes y fundamentos del cristianismo*. Introducción de Jesús Muga, Tradujo: Diego Rosado de la Espada, Salamanca:Ediciones Sígueme, 1974, 305

[346] Cf. Karl Kautsky, *Orígenes y fundamentos del cristianismo*, 306

[347] John Dominic Crossan. *El nacimiento del cristianismo*. 424. Eduardo Arens, "El cuerpo de Cristo. El significado primigenio de la eucaristía" en *Páginas 194* (2005), 37, 38-39, plantea que "En el mundo semítico, compartir la mesa era una expresión tangible de un nivel más profundo de cercanía; el compartir la misma comida era compartir una misma vida, como una familia. Era la expresión por antonomasia de la unidad familiar". Asimismo, "<<esto es mi cuerpo/sangre>> no tenía originalmente el sentido de identidad metafísica u ontológica que se le dio más tarde, haciendo idénticos pan y cuerpo, sino el sentido de comunicación de sí mismo con aquellos que coman del pan", "<<tomen y coman, esto es mi cuerpo>> equivale a decir <<tomen, asimilen, esto nos une, pues esto soy yo>>", "<<Beban, ésta es mi sangre>>, que equivale a decir que <<al beberla se aúnan a mi vida>>". Algo así como una comunión de destino.

[348] Senén Vidal, *Los tres proyectos de Jesús y el cristianismo naciente*. Salamanca:Ediciones Sígueme, 2003, 10, en coincidencia estructural con nuestro estudio, el autor plantea que su investigación "Concentra su atención […] en la *conexión* entre Jesús y el cristianismo primitivo. Lo hace desde la clave del reino de Dios".

Aristóteles aconsejaba que a los pobres se les deba proveer de alguna forma de propiedad para evitar el descontento social[349].

La práctica de Jesús fue releída por comunidades que ya pertenecen a una tradición urbana posterior, a las llamadas *Iglesias domésticas*, principalmente paulinas, en las cuales predominaba lo que se ha dado en llamar **la ideología del patriarcalismo de amor**, el cual consiste básicamente en lo siguiente: en una realidad de valores sobrenaturales como la comunidad cristiana, las diferencias sociales desaparecen. Las diferencias existentes o prevalecientes son absorbidas por el poder divino, y donde el amor reduce todas las diferencias a nada[350]. Esta fue la manera como se actualizó el concepto y la práctica del reino de Dios en las comunidades paulinas. Es decir, en el espacio de la comunidad cristiana debían quedar abolidas <<en el espacio doméstico>> todas las diferencias histórico-sociales que oponían a los hombres y mujeres, actualizando, de esta forma un tanto idealizada, la novedad del reino de Dios[351].

> Sólo raras veces se encuentran palabras de Jesús en la literatura epistolar cristiana primitiva […] Esas comunidades abarcaban diversos estamentos sociales […] A las comunidades así estructuradas corresponde un patriarcalismo de amor de tipo familiar, en el que las diferencias sociales se mantienen, se suavizan y se mitigan […] El *ethos* afamiliar del radicalismo ambulante cristiano primitivo no tenía lugar aquí, sencillamente porque no se lo podía practicar. Bien pudieron ser también conocidas ahí las palabras de Jesús, pero no se las podía vivir. Y lo que

---

349 Aristóteles, *La Política.* Traducción de Patricio de Azcárate, Madrid:Espasa-Calpe, 1974, 57-58

350 Erns Troeltsch, *The social teaching of the Christian Churches I.* Westminster/John Knox Press:Louisville, Kentucky, 1992, 55. Néstor O. Míguez, "Para una economía que conozca la gracia" en *Concilium 343* (2011), 75, sobre la Primera Carta a Timoteo, dice respecto al modelo eclesiológico: "al seguir el modelo de la casa grecorromana las comunidades van aceptando el patriarcalismo que terminará por hacer de la Iglesia una institución recuperable por el Imperio". En este sentido, "las pastorales aparecen como un retroceso frente a las posturas más radicales de Jesús […] Su parenética tiende a limar las exigencias de un evangelio más radical […] dando pie a posturas opresivas". Rafael Aguirre, *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo,* Estella (Navarra):Editorial Vero Divino, 2001, 62, 63, 64, expresa que "El movimiento de Jesús creaba problemas internos muy serios en las casas […] y anunció reiteradamente las graves dificultades que esperaban a sus discípulos con los miembros de sus casas. Sin embargo, la estrategia paulina consistió en hacer de la casa la estructura base de la comunidad cristiana. Es una opción muy coherente con el carácter urbano y sedentario de su movimiento. Obviamente, era ésta una decisión cargada de consecuencias sociológicas y teológicas", "**Pablo transforma la religión política de Jesús en una religión doméstica**", "Si hubiese continuado con el reino de Dios como centro del mensaje, los conflictos con el Imperio hubieran sido terribles […] Tengamos en cuenta la enorme dificultad que suponía presentarse hablando de uno que había sido crucificado por la autoridad romana", "Nerón no hubiese podido usar a los cristianos como chivos expiatorios […] si no fuese porque eran vistos con sospecha o prevención por la opinión pública".

351 Ernst Troeltsch. *The social teaching of the Christian Churches I*, 52.

dentro de la tradición oral no puede ser aceptado por un grupo humano es eliminado por la <<censura preventiva>> de ese grupo. **Un umbral sociológico de la tradición dificultó la penetración de las palabras de Jesús en esas comunidades**. El lugar del hijo del hombre sinóptico lo ocupó aquí el Cristo cósmico. (Énfasis nuestro)[352]

Según lo expuesto, entendemos que muy pronto la tradición sobre las comidas de Jesús se bifurcó, a su vez, en dos grandes tradiciones, rural y urbana. En la primera se haría hincapié en el acto de alimentar a todos y todas las que tenían hambre. Mientras que en la segunda se enfatizaría más bien el acto eucarístico como expiación por los pecados.

> La comunidad de Q no contempló directamente la significación de la muerte de Jesús y ciertamente no la entendió como expiación por los pecados. Sin embargo, **es innegable que en Q se pone el acento en el pan y en el acto de alimentar a todos los que tienen hambre** […] Las oraciones eucarísticas de la *Didajé*, que tampoco implican una interpretación de la muerte de Jesús, bien podrían ser asignadas a los herederos de la comunidad de Q. (Énfasis nuestro)[353]

En este sentido, según los presupuestos que estamos siguiendo en la presente investigación, nos alejamos metodológicamente de la que recoge más la tradición sobre la interpretación de la muerte de Jesús como expiación por los pecados, y nos acercamos a la ya expuesta en la cita anterior. De este modo, entendemos las comidas de Jesús en relación a su convocatoria a formar una nueva familia que denominó reino de Dios, es decir, una nueva forma de vivir socialmente o una nueva comunidad política, propuesta que decididamente implicaba arrostrar un conflicto.

---

[352] Gerd Theissen. *Estudios de sociología del cristianismo primitivo.* Tradujeron: Francisco Ruiz y Senén Vidal, Salamanca:Ediciones Sígueme, 1985, 37

[353] Helmut Koster, "The Historical Jesus and the Cult of the *Kyrios Christos*", 15. En John Dominic Crossan, *El nacimiento del cristianismo.* 433-434. Sobre la raigambre de la comunidad *Q* en la historia y la tradición israelita antigua, véase Santiago Guijarro Oporto, "Memoria cultural e identidad de grupo en el Documento Q" en Carmen Bernabé y Carlos Gil, *Reimaginando los orígenes del cristianismo*, 204-214. También, Leif E. Vaage, "El Cristianismo Galileo y el Evangelio radical de Q" en *Pasos 22* (1996), 102, anota que a los pobres se promete "la satisfacción de su hambre y otras necesidades semejantes" como "la posibilidad de reírse" y "conocer la salud". Y agrega, "¡Impresionante, cuán tangible y hasta <<materialista>> es la promesa de esta utopía", Y se dice que "tal utopía es factible". Leif E. Vaage, "El Cristianismo Galileo y el Evangelio radical de Q" en *RIBLA 22* (1996), 103, expresa que "El <<evangelio>> o proyecto de alternativa fundante del grupo cristiano galileo representado por Q fue la propuesta <<radical>> de un <<reino de Dios>>, el cual prometía la satisfacción, aquí y ahora, de toda necesidad humana en vez de la constante amenaza del hambre y del desamparo, la risa en vez de las lágrimas, la salud en vez del miedo y la enfermedad. Esta opción no caía de los cielos sino que ya pertenecía a los pobres".

> Si alguien insiste *activamente* en que la comensalidad abierta es el reino de Dios, en que la comida y la bebida, las bases materiales de la vida humana, deben estar igualmente disponibles para todos por mandato divino, debe estar dispuesto a alguna forma de eliminación social. Como la comensalidad abierta y la ejecución oficial son concomitantes, **la Cena del Señor se refiere a la justicia de Dios y también al precio que hay que pagar por el intento de realizar esa justicia aquí abajo**. (Énfasis nuestro)[354]

Sólo en este sentido, la comensalía según la práctica de Jesús, devela lo que esconde la <<caridad patronal>>, es decir, la limosna de los que tienen en beneficio de los que no tienen[355]. Si se trata más bien de una familia-comunidad convocada para el reino de Dios, la puesta en común no funciona como limosna sino como compromiso socio-político de construir una nueva sociedad, esto es, descarta la dependencia de la comunidad respecto de las posibilidades políticas y económicas del patrón, y, más bien, enfatiza el lazo comunitario de una perspectiva económica en relación a la justicia de Dios.

> La participación comunitaria es una crítica más radical de la comunidad comercializada [de] la participación patronal, porque cuanto más aumentan las limosnas individuales, más se ignora la justicia sistémica. **La puesta en común patronal (limosnas) es un acto de poder. La puesta en común comunitaria es un acto de resistencia**. (Énfasis nuestro)[356]

Un acto de resistencia que, frente al poder romano, significaba ya un acto de protesta o de rebelión[357]. En estas comunidades de resistencia <<la comida común>> viene a ser "el

---

[354] John Dominic Crossan, *El nacimiento del cristianismo,* 434

[355] Análogamente, Mireya Baltodano Arróliga, "Del trigo al pan hay mucho afán" en *Vida y Pensamiento 1* (2011), 153-172, expresa que en el "trabajo no remunerado de las mujeres" en el hogar, se esconde (o se asienta) una realidad opresiva capitalista e ideología patriarcalista.

[356] John Dominic Crossan, *El nacimiento del cristianismo,* 472

[357] Margarita López Maya. "Notas sobre lo conceptual, metodológico y las fuentes…", 98. Asimismo, Nicolás Iñigo Carrera, "Algunos instrumentos para el análisis de las luchas populares en la llamada historia reciente" en Margarita L. Maya, et. Al., *Luchas Contrahegemónicas y Cambios Políticos recientes de América Latina*, 86, prefiere el concepto de "rebelión" propuesto por Engels, ya que -según el autor- logra expresar las distintas formas de protesta, desde "la más incivil e inconsciente forma" (el robo, el delito común) "hasta la insurrección". En esta concepción, cabría la expresión relacionada con la praxis de las comunidades cristianas relacionadas con alguna forma de resistencia, protesta, o rebelión socio- política. Sobre comensalía y política, Carlos Gil Arbiol, "La dimensión política de las comunidades paulinas: cuerpo, casa y ciudad en Aristóteles y Pablo" en Carmen Bernabé y Carlos Gil, *Reimaginando los orígenes del cristianismo*, 294, 304, 305, expresa que "Las comunidades paulinas proveyeron de comidas comunes a los creyentes en Cristo". Pero, estas "comidas comunitarias tenían […] varias características que las asemejan a las comidas públicas de la *polis* según Aristóteles: la presencia de extraños, la asignación de roles públicos a mujeres, la distinción de estas comidas de aquellas que transcurrían en la casa y la multiplicación de roles en este contexto", "Pablo dio prioridad a esas características políticas sobre las

símbolo poderoso y también el centro real de esa comunalidad"[358]. No se constituyen en simples lugares para comer (comedores anónimos como se constituyeron en la era constantiniana) sino en lugares para el culto, la oración, la educación, y la comensalía. En estas comunidades hombres y mujeres poseen el don del Espíritu (Hechos 2,1-4), el cual, se distribuye por igual "para una comunidad que debía hacer lo mismo"[359]. En realidad, este es el sentido profundamente mesiánico de la llamada <<eucaristía>>, o <<cena de Jesús>>, que aún perdura, forjada en la tradición del movimiento de Jesús de la palestina del primer siglo, fundamento de la tradición liberadora tercermundista.

> Cuando nos enfrentamos hoy al triunfo de un capitalismo despiadado […] y particularmente por el accionar del capital financiero transnacional que inmola países […] debe la teología relacionar el sistema económico capitalista, cuya racionalidad se funda en el criterio del aumento de la tasa de ganancia, con el culto eucarístico que exige como condición de su celebración el aumento cualitativo de la vida humana en el planeta: el *pan de justicia* que da vida.[360]

En este punto, podríamos decir que a pesar de que tanto las tradiciones que enfatizan la redistribución para que todos y todas puedan comer, y la que incide más en el acto simbólico o real de la presencia eucarística del cuerpo de Cristo, son deudoras de tradiciones cristianas antiguas, tendremos que plantear que la segunda fue funcional a lo que se ha dado en llamar el "cristianismo realista"[361], es decir, la que decidió adoptar los parámetros sociales del imperio romano en el asunto de la atención a las personas pobres y enfermas como un acto de limosna o ayuda humanitaria. En cambio, la primera, por su horizontalidad y comunalidad en el sentido mismo de la tradición del <<denles ustedes de comer>>, se orientó finalmente hacia la oposición política radical conocida como corriente apocalíptica. Demás está decir que, la primera se conecta mejor con la tradición mesiánica de Jesús de Nazaret El Mesías, de la convocatoria para formar la familia del

---

domésticas porque su concepción teológica de la *ekklesia* le llevó a concebirla como una realidad universal que rivalizaba con las pretensiones políticas del Estado", "aunque suavizara la carga crítica […] como el anuncio explícito del reino de Dios". Sin embargo, "**El uso de la imagen de la casa […] ha creado una imagen falsa de la *ekklesia* como ente doméstico**".

[358] John Dominic Crossan, *El nacimiento del cristianismo,* 476

[359] John Dominic Crossan, *El nacimiento del cristianismo,* 476

[360] Enrique Dussel, "Economía y Eucaristía" en *Concilium 343* (2011), 47

[361] Jean Danielou, "Desde los orígenes al Concilio de Nicea" en L.J. Rogier; R. Aubert y M:D: Knowles (directores), *Nueva Historia de la Iglesia I. Desde los orígenes a san Gregorio Magno,* Madrid:Cristiandad, 1964, 175 y 179

reino de Dios, y la que mejor también se adentra en la herencia ideológica de Jesús al poder sostenerse que existe prácticamente un único mandamiento: <<amarás a tu prójimo como a ti mismo>> a la luz del texto bíblico del Evangelio de Mateo 25, según el cual **seremos juzgados en el amor**, entendido como ternura política liberadora en el sentido de la práctica del reino de Dios realizada por Jesús de Nazaret El Mesías. De esta manera, consideramos que el reino de Dios tiene una incidencia directa sobre los cuerpos de quienes resultan ser sus receptores, los cuerpos de las personas pobres. Aquí necesitamos precisar nuestra terminología respecto al término pobre que estamos utilizando y presuponiendo en el presente trabajo, esto es, "¿Cómo debemos traducir y comprender la palabra griega de la frase bienaventurados los *ptochoi*?"[362].

Los términos bíblicos para designar a las personas necesitadas, o lo que ahora se las entiende como vulnerables, corresponden a las palabras hebreas *any* y *ebyon*. Pero, mientras el primero designaba a las personas urgidas por deudas y dependía del grado de compasión de su acreedor, el segundo necesitaba de la ayuda social para sobrevivir. En el mismo sentido, los términos griegos *penes* y *ptochoi*.[363]

> [El término *penes* se aplicaba a] todas las personas que necesitaban trabajar en talleres o en los campos y, consecuentemente, carecían del tiempo libre característico de los *plousioi* (ricos), que eran libres para dedicar su tiempo a la política, la *paideia* (el aprendizaje) y la guerra"; pero el *ptochos* estaba en los márgenes y era reconocido por todos como tal […] Pobres y ricos formaban parte del mismo mundo y se colocaban en una balanza común, siempre resbaladiza, pero los mendigos no podían hacerlo. El *ptochos* era una persona que había perdido muchos o todos los vínculos familiares y sociales. Muchas veces era un itinerante y, por tanto, un extraño para los otros.[364]

Es decir, "dependían de la caridad organizada y la evocación de los sentimientos de lástima"[365]. Era un desarraigado y despojado completo.

Esta distinción conceptual o categorías socio-históricas se presentaban con mucho más crudeza en el área rural de la palestina de entonces.

---

[362] John Dominic Crossan, *El nacimiento del cristianismo,* 320
[363] John Dominic Crossan, 320-321
[364] John Dominic Crossan, 320-321
[365] John Dominic Crossan, 321

> En aquéllas la gran división entre los pobres y los indigentes coincidía generalmente con la división entre los campesinos con tierra y los campesinos sin tierra y, en especial, entre los campesinos con tierra y los campesinos desposeídos. De un lado estaban las familias de agricultores, por pequeñas que fueran sus parcelas. Del otro estaban los campesinos arrendatarios, aparceros, asalariados y mendigos.[366]

Así, se puede concebir entonces lo tremendo, trágico, y honda deshumanización a la que nos está arrastrando la práctica y la teoría del neoliberalismo, en su expresión económica y en su base espiritual.

> Siempre que en el Nuevo Testamento leemos la palabra *pobre* en español, en griego es *indigente*. El término pobre denotaba la inmensa mayoría del mundo. Y una persona se podía vanagloriar de pertenecer a los pobres trabajadores, diferentes de los ricos ociosos. Nadie, en aquel mundo y en ninguno desde entonces, se vanaglorió de la mendicidad. Así pues, ésta es la traducción apropiada: **Bienaventurados los indigentes**. (Énfasis nuestro)[367]

3.3.3 Práctica de sanación

En el análisis teológico que vamos explicando e interpretando en el presente capítulo, entramos a intentar comprender el punto de la salud o de la sanación en la propuesta del reino de Dios por parte de Jesús de Nazaret El Mesías. Y, quizá debamos empezar planteando que **Jesús y sus compañeros y compañeras eran personas que sanaban a otras personas**[368], y lo hacían en el imaginario de mundo que les había tocado

---

[366] John Dominic Crossan, 321

[367] John Dominic Crossan, 321. En este punto, Jon Sobrino, "Opción por los pobres y seguimiento de Jesús" en José María Vigil (Editor), *La opción por los pobres,* Santander:Editorial SAL TERRAE, 1991, 35, 36, se pregunta, "¿Qué entendía Jesús por <<pobres>> cuando decía que para ellos es la Buena Noticia […] el Reino de Dios?" Y responde sugerentemente, distinguiendo dos tipos de pobres, los "pobres socio-económicos", simbolizado por las viudas, los huérfanos y los enfermos. En suma, "Pobre está simbolizado por el **desnudo**, el que **está a la intemperie**" (Énfasis nuestro). Y los "pobres sociales", es decir, "aquellos a quienes la sociedad les priva de la dignidad elemental de personas […] son los marginados, son los despreciados". Podríamos decir que, las personas con VIH pobres estarían en el primer grupo, luego estarían las personas con VIH no pobres pero que soportan el estigma de ser diferentes (preferentemente por su identidad sexual), o porque simplemente han adquirido el VIH. Un ejemplo de la atención a los pobres sociales, Heike Roth, "Vivir y morir en una hospitalidad" en Oskar Mittag, *Asistencia práctica para enfermos terminales. Consejos para la familia y para la hospitalización*. Versión castellana de Claudio Gaucho, Barcelona:Editorial Herder, 2002, 139. "Para mí resulta muy opresivo el que todavía hoy (los homosexuales) se vean forzados con frecuencia a llevar una doble vida: por una parte, la vida en el trabajo, en la formación, ante los colegas, la familia y los conocidos y, por otra, su vida homosexual", el sida "refuerza todavía más su aislamiento social".

[368] Dionisio Borobio, "Aproximación a la unción curativa en la Iglesia Antigua" en *Concilium 234* (1991), 236 y 237, plantea que, mediante de lo que él llama "carisma de curación", Jesús, "cumple las promesas

existir, “Ellos hablaban de espíritus malignos y fuerzas demoníacas y responsables de la enfermedad y la muerte. Nosotros hablamos de higiene y nutrición, de bacterias y gérmenes, de microbios y virus”[369] La práctica de la sanación en la nueva familia del reino de Dios tenía que ver directamente con la dicotomía analizada en el segundo capítulo, entre curar la afección y sanar el mal, algo que se entendía entonces como interrelación mutua, puesto que no se las comprendía separadas o correspondientes a objetivos de prácticas diferentes.

> Un mundo de violencia y pobreza embrutecedoras, de drogas y embarazos de adolescentes y […] -crisis simplemente entorpecedoras, una tras otra-. ¿Qué puedo hacer yo? ¿De qué sirve recomendar una dieta con poca sal, advertirle que controle su tensión? Para ella, que está sometida a una presión externa tan real, ¿qué importa la presión interna? **Lo que la está matando es su mundo, no su cuerpo**. De hecho, su cuerpo es producto de su mundo. Es una persona con enorme sobrepeso y deformada, superviviente de circunstancias, falta de recursos y crueles mensajes para que consuma y siga adelante, que le imposibilitan oír y no sentir rabia por los límites de su mundo. **Ella no tiene necesidad de la medicina sino de una revolución social**. (Énfasis nuestro)[370]

O, en relación directa con el sentido de la práctica sanadora de Jesús de Nazaret El Mesías, incidir mediante la sanación en un mundo que precisamente se encuentra construido para el sufrimiento de las mayorías. En ese contexto, la sanación ejercida por

---

mesiánicas liberadoras” y “asume y lleva a plenitud la función **profética** curativa anunciada en el AT” (Énfasis nuestro) y es bajo esta concepción este <<carisma>> es transmitido a los apóstoles. Elisa Estévez López, “Casa, curación y discipulado en Marcos” en Carmen Bernabé y Carlos Gil (eds.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo*, 219, 220, expresa que “Para el evangelista, la casa es un ámbito no sólo para enseñar, sino también para curar”. En este sentido, las historias de curación y exorcismos “Marcos transformó en narraciones de misión, al **adjudicar la tarea de proclamar la salvación experimentada a los sanados**” (Énfasis nuestro).

[369] John Dominic Crossan, *El nacimiento del cristianismo*, 293. Meinrad Hebga, “La sanación en África” en *Concilium 234* (1991), 266 y 271, explica que para la tradición curativa o de sanación en África resulta inútil la concepción dualista occidental de <<cuerpo y alma>>, puesto que la antropología africana comprende un sistema <<triádico>> que <<comprende el cuerpo, el aliento y la sombra>>, en el cual no se trata de sanar al enfermo individualmente, “sino que todo el grupo social al que pertenece necesita también ser restaurado mediante la sanación”.

[370] Leonore Light, desde su experiencia de internista en un barrio pobre. En John Dominic Crossan, *El nacimiento del cristianismo,* 299. Hugo Echegaray, “El leproso, Jesús y los médicos descalzos” en Alejandro Cussiánovich; Francisco Reagan; Hugo Echegaray; et. Al. *Dios de los sencillos*, Lima, Perú:CEP, 1978, 117, 125. “En la perspectiva del Nuevo Testamento, médico es el que devuelve a un hombre (y no a un órgano) a la totalidad de las dimensiones que constituyen su vida, sean éstas vitales, políticas, religiosas”. Así, “De nada valdría curar los órganos del cuerpo y abandonar al hombre entero a fuerzas incontrolables que pesan sobre él, políticas, sociales, económicas, que podrían destruirlo”.

la nueva comunidad del reino resulta ser, por contraste, un acto de resistencia sino de oposición abiertamente política,

> A la luz de la experiencia de esta internista, hago hincapié en el contraste entre los que tienen que sufrir la discriminación racista <<en silencio>> y los que <<logran desafiar el tratamiento racista>>. En tales situaciones de *enfermedad*, **¿es la resistencia una forma de sanación**? (Énfasis nuestro)[371]

Esto es mucho más evidente en un contexto latinoamericano "donde la falta de salud (en especial la enfermedad) que lleva a la afección deriva de la discriminación social, la explotación y la opresión"[372]. De esta forma, comprender el complejo mundo del sida se esclarece en el punto preciso de la interrelación, por demás compleja, entre persona y sociedad, entre emergencia de un virus resistente a los tratamientos clínicos de eliminación o controlado por el mismo sistema inmunológico humano, y el soporte socio-económico y cultural del mundo que ha creado a la persona.

La propuesta de Jesús y su comunidad del reino de Dios hace hincapié en tres factores concomitantes, el compañerismo solidario, la fe religiosa y la resistencia-oposición política. En realidad, es una interrelación mutua entre comensalía, ternura política liberadora y sanación, lo cual nos lleva a pensar lo compleja e ideológicamente complicado del enfrentamiento que tuvo que sostener y afrontar la pequeña familia del reino de Dios de Jesús de Nazaret El Mesías. Para la lógica de este reino, todo puede comenzar por un encuentro fortuito, no importa si éste reviste una característica primera de necesidad fundamental y angustiante como tener hambre y/o estar aquejado por una dolencia o enfermedad.

---

[371] John Domonic Crossan, *El nacimiento del cristianismo,* 299. Meredith B. McGuire, "Religión, salud y enfermedad" en *Concilium 234* (1991), 305, 306 y 307, expresa que "**Los antropólogos han señalado frecuentemente que la enfermedad es muchas veces el idioma en que se expresa la aflicción, del que se sirve el cuerpo del individuo para expresar el más amplio repertorio de preocupaciones sociales y psicológicas**". "Por ejemplo, es muy inverosímil que un consejero médico o religioso que trata de ayudar a una mujer aquejada de frecuentes jaquecas y <<ataques de nervios>> se preste tan siquiera a <<escuchar>> su manera de presentar los dolores que la abruman como expresiones de su disconformidad ante una situación laboral miserable o unos cometidos familiares opresivos". Así, "Más allá de su función tradicional como instancia de control social, la religión puede servir también para proclamar los derechos humanos y legitimar la protesta social", abriendo, de esta manera, "sus oídos a las fuentes más profundas de insatisfacción e infelicidad", **convirtiéndose la religión** "**en una fuerza sanadora, pero a condición de que reconozca esos significados**".

[372] John Dominic Crossan, *El nacimiento del cristianismo,* 301

El marco en el cual Jesús curaba-sanaba se inscribe en lo que él proclamaba desde Galilea, el acontecimiento del reino de Dios para los indigentes, es decir, desde lo último de la sociedad, pero no para incluirlos a la misma lógica social donde habían adquirido la afección o se les había inoculado el mal, sino para inaugurar una nueva forma de encontrarse entre unos unas y otros otras, más humana, más saludable. En el contexto, resultó ser una intensa lucha ideológica que Jesús y sus compañeros-compañeras de la primera hora se vieron precisados a desarrollar y a enfrentar las consecuencias. Jesús no arrastró a todos ellos a esas consecuencias puesto que era consciente de que no todos y todas entendían realmente la hondura de la nueva propuesta, pero, no por ello les negó su atención hasta en el último momento de su vida.

> ¿Por qué las gentes decidían buscar la sanación en Jesús y/o cómo sabía Jesús que podía sanar? […] la sanación de resistencia ideológica pasa del nivel *ideológico* del reino de Dios, por el nivel del *estatus* de la compañía del reino, al nivel de resistencia *material* de la comensalidad. La sanación implica directamente la enfermedad *antes* y el mal *después* de la afección; y por ello, pero sólo por ello, toca la afección en sí.[373]

3.4 Volver a Galilea

En suma, entonces ¿qué significa ser cristiano? o, ¿en qué consiste esa existencia nueva que llamamos cristianismo? Siguiendo el ideario de la teología paulina podemos responder que es simplemente *gracia*.[374] En el complejo mundo de las relaciones humanas podemos definirla también como *gratuidad*, *sobreabundancia*, "regalo libre de Dios"[375], lo cual, le impregna a la existencia humana el carácter de lo "gratuito" y "encantador"[376]. "Sólo así en lugar de ser dominados por el exterior, por las cosas, por el temor, el interior del hombre se abrirá a su plena espontaneidad […] y lo gratuito brotará *también* del hombre"[377]. De esta manera, este concepto de gracia se convierte en un criterio que nos conectará con una de las ideas más originales y tradicionales del cristianismo.

---

[373] John Dominic Crossan. *El nacimiento del cristianismo.* 301-302
[374] Juan Luis Segundo, *Teología Abierta para el laico adulto 2. Gracia y condición humana.* Buenos Aires-México:Carlos Lohlé, 1969, 10.
[375] Juan Luis Segundo, 19
[376] Juan Luis Segundo, 20
[377] Juan Luis Segundo, 20

Los seres humanos se encuentran en una tensión permanente entre condición histórica y libertad para el cambio. Nada está definitivamente construido. El ser humano se realiza desde lo constituido históricamente, lanzándose en busca de diálogo, de compañía, de amor. “Ser persona es ser-para-amar, en el acogimiento y en el don, en el ser aceptado y en el aceptar, en el partir de donde está y en el estar siempre construyendo el cosmos material, la vida, el mundo de los hombres, la comunidad”[378]. Esta experiencia espiritual puede llevarnos a una ruptura de forma radical, “No necesito de Dios, del Dios patriarcal […] Tengo necesidad de la mirada de los otros, de la sensibilidad de su corazón, de su solidaridad, de su ternura y benevolencia para fundar, siempre de nuevo, un orden humano justo para todos y todas”[379].

Según este sentido propuesto, podemos entonces plantear una pregunta suplementaria, “¿Qué es lo cristiano en el cristianismo?”[380]. Nuestra teología liberal protestante “cae en el error de considerar la imagen kenótica revelada de cruz y resurrección como pura doctrina, en vez de leer en ella la dramática aparición del amor del Dios trinitario y de su lucha a favor del hombre”[381]. “Y si ese amor se presenta al hombre como algo <<externo>> es porque el amor sólo se da entre personas”, configurando el conocimiento de Dios en el “sacramento de hermandad”.[382] Y precisamente, ese proyecto de hermandad sólo puede desarrollarse teniendo en cuenta la capacidad de ternura entre los que participan en dicho proyecto, el cual, necesariamente, implica aceptar hasta dónde decidimos caminar en ese compromiso, es decir, comprende la idea y la experiencia de conversión, una vuelta a las raíces de nuestra fe cristiana, es decir, a la gracia liberadora de Dios, al corazón del llamado *initium fidei*.

En este punto, la vuelta a las raíces de nuestra fe la entendemos como un “volver a Galilea”, es decir, regresar “al mundo de nuestros afectos”[383], allí donde hemos

---

[378] Juan Bautista Libanio, *Teología de la Revelación a partir de la Modernidad.* México:DABAR, 1992, 251-252.
[379] Ivone Gebara, *Las aguas de mi pozo. Reflexiones sobre experiencias de libertad.* Montevideo:Doble Clic, 2005, 185.
[380] Hans Urs von Balthasar, *Solo el amor es digno de fe.* Salamanca:Sígueme, 1999, 9
[381] Hans Urs von Balthasar, *Solo el amor es digno de fe*, 138-139
[382] Hans Urs von Balthasar, 140
[383] Jorge A. León. *Psicología Pastoral de la Depresión.* Buenos Aires:KAIROS, 2002, 20

experimentado, no solo el encuentro, la ternura, la cercanía, el ser aceptados, aceptar, sino también la convocatoria a formar parte de una nueva propuesta, es decir, al reino de Dios, o lo que también venimos entendiendo como ternura política liberadora de Dios. Este es el sentido profundo de un volver a estar en casa según nuestra fe cristiana. Regresar al lugar socio-teológico donde Jesús de Nazaret forjó no sólo su profunda ternura político liberadora hacia los mendigos, enfermos y desarraigados de su propio pueblo, sino también como el lugar desde el cual concibió su propuesta política y convocó a todos y todas las que quisieran unirse a semejante proyecto, libres, sin coacciones, abriéndose a la gracia, a lo gratificante de darse y recibir, a expandir su espíritu, pero también a sufrir la oposición, el ataque de los ideólogos y defensores del *status quo*, y, en el caso de Jesús, a experimentar la soledad, la incomprensión de los que decían quererlo pero sin comprender su proyecto.

Asimismo, nadie puede pretender buscar algún sentido para sí y para otros u otras, si antes no ha experimentado el hecho de la pérdida, sin la conciencia del error, porque "¿Cómo existir sin falla? Y sin vacíos en el <<alma>>, ¿cómo caminar en la vida sin la experiencia del dolor del rechazo?"[384]. Sin embargo, esto no se podría entender en sentido humano si, al mismo tiempo, no se experimenta el amor, la donación de sí que llenan de sentido la existencia personal.

> "Una de las cosas que más influye en nuestro modo de ver la realidad, de conocerla, es nuestra necesidad de aceptación afectuosa por parte de la gente más cercana a nosotros y con mayor poder sobre nuestras vidas, así como nuestra necesidad paralela de reducir el riesgo de ser rechazados por esas mismas personas"[385]

El amor "No es un afecto, en el sentido de de ser afectado por alguien sino un dinamismo, que se enraíza en nuestra propia capacidad de amar y que apunta al crecimiento y a la felicidad de la persona amada"[386]. En cierta manera, "Cuando, aunque sólo sea una vez […], se ha gustado lo que es ser libremente amado, todo el resto no es más que

---

[384] Chrétien, Jean-Louis, *Lo Inolvidable y lo Inesperado*, Ediciones Sígueme:Salamanca, 2002, 10

[385] Maduro, Otto. *Mapas para la fiesta. Reflexiones latinoamericanas sobre la crisis y el conocimiento*, Buenos Aires:Centro Nueva Tierra, 1992, 15

[386] Fromm, E. *L´art d´aimer*. En Juan Luis Segundo, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, Santander:Sal Terrae, 1993, 192

sumisión"[387]. O, como lo define bellamente S. Freud, "Jamás nos hallamos tan a merced del sufrimiento como cuando amamos; jamás somos tan desamparadamente infelices como cuando hemos perdido el objeto amado o su amor"[388]. En este sentido, podemos afirmar que todo acto de amor es creador, "Cada acto de amor que contesta de manera ajustada a las pequeñas exigencias concretas y reales de un hermano es ya creación. Desde una humilde sonrisa al más ambicioso plan político o social"[389]. En consecuencia, tanto el hombre como la mujer no han nacido para la soledad, "La existencia de un ser semejante bien puede compensar el abandono de millares de seres", "El hallazgo del amor origina un nuevo manantial, abre una brecha en cada existencia, y el mundo aparece agrandado"[390].

Todo está en comprender que "El ser humano se hace en el vivir humano"[391] , y asimilar que este vivir se basa en el hecho de que fundamentalmente "somos animales dependientes del amor", que "Nos enfermamos cuando se interfiere el amor […] y sanamos cuando se restituye el amor"[392]. Este es precisamente la experiencia de la nueva familia del reino de Dios, el punto de quiebre para motivar preferir <<seguir a Jesús>> ("¿A dónde iremos?") en un proceso cada vez más irreversible, porque en ese <<lugar>> se ha experimentado la llamada "dinámica de aceptación", porque el mundo en el que vivimos "se configura en el vivir", es decir, en la "aceptación mutua", en el juego de aprender amorosamente juntos[393], donde expandimos nuestro espíritu en una "capacidad

---

[387] Peguy, Charles. *Oeuvres Complétes, 1873-1914.* En Juan Luis Segundo, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?,* 198

[388] Freud, Sigmund. *El malestar en la cultura en Obras Completas.* En Juan Luis Segundo, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?,* 200, nota 25

[389] Segundo, Juan Luis. *El Infierno. Un diálogo con Karl Rahner,* Ediciones Lohlé-Lumen-Trilce:Buenos Aires, 1998, 173.

[390] Roger Garaudy, *Palabra de hombre.* EDICUSA:Madrid, 1976, 26, 36

[391] Maturana, Humberto. *Transformación en la convivencia.* Comunicaciones Noreste:Santiago, 2004, 199

[392] Maturana, 201

[393] Maturana, *Transformación en la convivencia,* 202, 204. Erich Fromm, *El arte de amar. Una investigación sobre la naturaleza del amor*. Versión castellana: Noemí Rosenblatt, Buenos Aires:Editorial Paidós, 1977, 19. El autor propone el concepto de **separatidad**, en la idea de que el hombre y la mujer no están llamados a proseguir como seres simbióticos, como ocurre en la relación madre-feto, dominantes o sumisos, sino a ser libres. Pero, esta libertad <<separada>> lleva a la experiencia intrínseca de la soledad, la cual, tanto el hombre como la mujer, tratan de vencerla a través de asumir dicha condición como inherente a su madurez emocional. Esto puede simbolizarse pastoralmente como cercanía [ternura] y respeto. Un equilibrio que implica ciertamente un arte.

de ternura”[394] hasta entonces insospechada. Así, nos vamos configurando, no sin conflictos, en la recepción y responsabilidad mutua.

En realidad, ternura y política parecieran dos elementos terminológicos excluyentes entre sí. Pero si se mira bien, la Biblia es una constante dialéctica entre acciones políticas y capacidad de ternura. Así, Dios aparece tan tierno como los amantes del Cantar de los Cantares o propiciar la liberación de la opresión. Así también Jesús de Nazaret El Mesías: tan tierno, que le puede expresar un cariñoso <<no llores>> a una mujer, como el más duro insulto <<político>> a Herodes o la proclamación del reino de Dios para los indigentes. El significado de la palabra <<tierno>> o <<tierna>> denota algo que se deforma fácilmente por la presión y fácil de romper o partir. También denota algo reciente, de poco tiempo, que alude a la edad infantil en el sentido de delicadeza y docilidad, propenso al llanto, afectuoso, cariñoso y amable. Y como ejemplos de construcción de oraciones, puede por ejemplo expresarse, “ojos tiernos” “luna tierna”[395]. Nada más lejos del afecto y la conmoción del corazón de Dios hacia los desarraigados de la historia. Dejarse conmover, tener compasión, es lo que experimenta, por ejemplo, el llamado <<Buen Samaritano>>. Es tener la suficiente apertura del corazón para ver detrás de las apariencias de la ideología dominante, cuya fuerza atractiva para el sentido común es alimentada constantemente por la poderosa trama de la sociedad de consumo, construida para el sufrimiento de las mayorías. Desde esa realidad resuena la voz de Yahvé: “Se te ha declarado, hombre, lo que es bueno, lo que Yahvé de ti reclama: tan sólo practicar la justicia, **amar con ternura** y caminar humildemente con tu Dios” (Miqueas 6,8) (Énfasis nuestro).

La ternura política liberadora de Dios alcanza en el Nuevo Testamento cumbres inéditas de honda ternura: las sentidas palabras de Pedro: “aléjate de mí […] que soy un hombre pecador” y la respuesta de Jesús: “**No temas**” (Lc 5,8); la viuda de Naím sobre el cadáver de su único hijo: “Al verla, el Señor se compadeció de ella y le dijo: ***No llores***”, y a los discípulos rudos y casi ineptos les expresa: “Nadie tiene mayor amor que el que da

---

394 Eva Giberti. *Niños y niñas adoptados por personas homosexuales,* Consultado en http://www.imagoagenda.com/articulo.asp?idarticulo=1320 Fecha de acceso: 3 de junio del 2001.

395 Real Academia Española. *Diccionario de la Lengua Española,* Tomo II, 2001, Vigésima Segunda Edición, 2172-2173

su vida por sus amigos. **Ustedes son mis amigos**" (Jn 15,13-14), y que en cierta manera alcanza su culmen terminológico con la frase "**Dios es Amor**" (1Jn 4,8).

Jesús de Nazaret El Mesías sufrió los ataques y la confrontación dura y difícil que le hicieron sus oponentes políticos, la soledad, la incomprensión de sus propios seguidores, el alejamiento de los indecisos. Pero en ese tramo de su vida, que fue breve, desarrolló una gran apertura del corazón por lo pequeño, lo débil, lo vulnerable. Se detenía, tocaba, conversaba, se daba tiempo para la escucha atenta, el gesto oportuno y la palabra adecuada. Más también, no escatimaba sus ataques a los abusivos, prepotentes y poderosos de su tiempo. Quería y trabajaba por un mundo diferente, más políticamente favorable para los empobrecidos y empobrecidas, más <<amoroso>> (*hesed).* Pero, lo que alcanzó fue que lo asesinaran, que por cierto estaba dentro de los cálculos políticos posibles. La posibilidad de morir siempre está cercana para los que se oponen a lo establecido, dominado por las mafias económicas mundiales y nacionales. Siempre tendrán que contar con ello. El natural temor a ser asesinado no puede paralizar la práctica nueva, los sueños de un mundo mejor. En alguno de esos recodos del camino nos puede llegar la hora de partir. Sin embargo, todo puede empezar de nuevo con un encuentro fortuito, impensado, casual, también en un recodo del camino, aunque la noche se haya abatido sobre nosotros nosotras "Los humildes gestos de la servicialidad y la simpatía" pueden entreabrir la puerta de la esperanza en el "pequeño gesto que lo dice todo"[396]. Quizá entonces habrá sonado también la hora para ponerse en el camino de la ternura política liberadora de Dios. Todo depende de los valores adheridos a ese pequeño gesto de *vita gratie,* la capacidad de ternura, el *initium fidei*, alimentadora de una práctica liberadora nueva, humana y humanizadora, porque, en realidad, "el encuentro con Dios" supone ya "el amor al hermano"[397], la práctica de "vivir políticamente el amor donde Dios se encuentra"[398].

---

[396] Gérard Bessiére. *Préstame tus ojos. Diario de un peregrino maravillado entre abismos de sombra y luz 1978-1983.* Salamanca:Ediciones Sígueme, 1998, 88

[397] P. Blanquart, "Fe cristiana y revolución" en P. Dabesiez-A. Dumas, *Teología de la violencia*, 136

[398] P. Blanquart, "Fe cristiana y revolución", 138

CAPITULO IV

CRITERIOS PARA UNA PROPUESTA PASTORAL ACOMPAÑANTE Y DESIDEOLOGIZADORA DESDE LA TERNURA POLÍTICA LIBERADORA DE DIOS

4.1 Problemática pastoral

Según lo analizado, la epidemia del sida debe ser entendida como "una realidad humana con características propias", que no debe carecer de teología y menos de una teología pastoral, es decir, de una "traducción del mensaje cristiano a la propia realidad"[399].

> Tendiendo directamente a un primer anuncio del cristianismo, el *kerigma* constituye una predicación de un tipo muy caracterizado. Se limita a proclamar la sustancia profunda del cristianismo, los rasgos fundamentales de la vocación cristiana, evitando el recargamiento, lo accidental, lo adventicio, lo superfluo. Es ésta una condición absolutamente necesaria para que el mensaje cristiano pueda, no sólo ser asimilado […], sino también introducir […] su luz enaltecedora. **El mensaje evangélico en su pureza es tan rico y revolucionario que es necesario limitarse cuidadosamente a su contenido e incluso prever una prudente progresión en su exposición**. (Énfasis nuestro)[400]

---

[399] Juan Luis Segundo, *De la sociedad a la teología*, Buenos Aires-México:Ediciones Carlos Lohlé, 1970, 11-12. Según G Ruggieri, "Revelación" en L. Pacomio et al., *Diccionario Teológico Interdisciplinar* IV. Tradujo: Alfonso Ortiz, Salamanca:Ediciones Sígueme, 1983, 185, en el fondo este es un problema de cómo se concibe la relación entre revelación y realidad, es decir, de las preguntas previas para teologizar, que debe tener en cuenta dos elementos estructurantes, la autocomunicación de Dios y la subjetividad humana". En realidad "Se trata en primer lugar de la pregunta sobre el relieve histórico-político de la revelación cristiana" y "En segundo lugar se trata del sentido que la fe cristiana en Jesucristo consigue testimoniar frente a las <<sospechas>> de la conciencia moderna".

[400] André Seumois, *Apostolat, Structure théologique*, Roma:Pontificia Universidad "De Propaganda Fide", 1961, 86-87, en Juan Luis Segundo, *De la sociedad a la teología*, Buenos Aires-México:Ediciones Carlos Lohlé, 1970, 39, nota 6. En sentido opuesto, Norbert Reck, "Nuevo ánimo para "recuerdos peligrosos" Despertar teológico en la ex Yugoslavia", Traducido del alemán por Roberto H. Bernet, en *Concilium 343* (2011), 133, 134, respecto a la rivalidad entre croatas, bosnios, y serbios que viven en Croacia, "Como la gran mayoría de los croatas pertenece a la Iglesia católica romana, el Estado croata otorga a la Iglesia católica una gran influencia en todos los ámbitos de la sociedad, en la esperanza de que, de la identidad católica de la mayoría, se desarrolle también una nueva identidad nacional croata. Pero eso no sólo estigmatiza a los croatas no católicos […], sino que ha convertido también a la Iglesia católica de Croacia en una suerte de Iglesia nacional que exalta en clave religiosa lo croata y, de ese modo, sigue cementando

La evangelización supone "en el que habla y en el que escucha, un viaje al interior del cristianismo […], a su fuente, a la esencia de <<la buena noticia>>, es decir, del Evangelio", que no ahorra "el trabajo de la *conversión*".[401] Sin embargo, la pastoral tradicional de las iglesias cristianas, venidas desde la era constantiniana y de la reforma parece que no han tomado debida "conciencia de la desproporción existente entre la realidad que vivimos hoy, y formulaciones, esquemas mentales, y actitudes pastorales que nos vienen, casi sin cambios, desde esa situación inicial"[402], es decir, el de "hacer adeptos", identificando el "nuevo nacimiento de cada convertido en el bautismo con la victoria de Cristo"[403].

Según el pensamiento paulino, expresado en la Carta a los Romanos y en la Primera Carta a los Corintios, Adán comunica a todos y todas el pecado y la muerte, Cristo, *igualmente a todos* <<todavía más>> la justicia y la vida. Ahora bien, en ese <<todavía más>> comenzado por Cristo, ¿Cuál vendría a ser el papel de la Iglesia en esta victoria de Cristo sobre Adán? o ¿Qué relación tendría la victoria de Cristo, al lograr comunicar a todos la vida y la justicia, con el lograr adeptos de la Iglesia?, ¿Se identifican simplemente? Pero, tenemos que Adán no necesitaba <<hacer adeptos>> o convertir a nadie para tener a los hombres bajo el dominio del pecado y de la muerte. De hecho, Ya la Iglesia del Nuevo Testamento hacía, sin problemas, esta identificación entre la salvación obtenida por Cristo y la entrada en la iglesia por el bautismo. Así, Pablo escribe a los Corintios, "Le plugo a Dios, por la tontería de la *predicación* hacer *salvos* a

---

las posiciones enfrentadas heredadas de la guerra". Así, el reclamo de justicia para las víctimas de los enfrentamientos bélicos ha cedido por la estrategia de aliarse al poder estatal.

[401] Juan Luis Segundo, *De la sociedad a la teología*, Buenos Aires-México:Ediciones Carlos Lohlé, 1970, 37

[402] Juan Luis Segundo, *De la sociedad a la teología*, 32. Christian Duquoc, "Pertenencia eclesial e identidad cristiana" en *Concilium 216* (1988), 297, realiza una interesante evaluación sobre la relevancia pastoral de la identidad cristiana y de la Iglesia (Católica) en el mundo y propone cuatro características pertinentes para que la Iglesia sea considerada como un lugar de "identificación positiva": a) ella es un camino entre otros; b) participa en la discusión democrática; c) tienen una voluntad comunitaria, y d) es testigo de una esperanza. Para Tim Gorringe, "Lecturas políticas de la Escritura" en John Barton (ed.), *La interpretación bíblica, hoy*. Traducción: José Pedro Tosaus Abadía, Santander:Editorial SAL TERRAE, 2001, 89, "La doctrina de Martin Lutero sobre los dos reinos […] preparó el camino a la privatización de la religión" y "Mientras que el protestantismo de los siglos XVI y XVII leía la Biblia entera como la palabra de Dios, el pietismo se centraba en el Nuevo Testamento y en la relación del alma con Jesús (base de la espiritualidad estadounidense). Con ello se perdía de vista el contexto político del Antiguo Testamento".

[403] Juan Luis Segundo, *Masas y Minorías en la dialéctica divina de la liberación*, Buenos Aires:Editorial La Aurora, 1973, 8.

los *creyentes*" (I Cor 1,21). Pero, ya entonces se presentaba la contradicción, por la condición restrictiva de Marcos 16,16 ("el que crea y sea bautizado será salvado, el que no crea será condenado"). Entonces, si Adán involuntariamente nos hace pecadores, ¿cómo podría ser tan total la victoria de Cristo que quiere que voluntariamente seamos creyentes?[404]

4.1.1 Crítica a la pastoral tradicional

El fracaso de la pastoral del llamado *corpus christianum* que se instaló en el imaginario teológico a partir de la era constantiniana, resulta también correlativo con la pastoral que se propuso a partir de la reforma, de "colaborar con la victoria salvadora de Cristo mediante la obtención cuantitativa […] de adeptos y de conversiones", esto es, "la tendencia a hacer co-extensiva la predicación exitosa y la salvación".[405]Esto funcionaba mientras existían ambientes cerrados tradicionalmente cristianos que ejercieran presión[406]. Pero, ante la actual aparición de numerosos grupos religiosos, denominaciones cristianas pentecostales y neopentecostales[407], el crecimiento de religiones no cristianas, la expansión del espíritu consumidor, y, sobre todo, la fuerza penetrante de la informática, los medios de comunicación, la atracción-proliferación de lugares de entretenimiento para el desahogo placentero, el empobrecimiento, el desarraigo de grandes multitudes, entre otros factores, conlleva a pensar que ese intento pastoral

---

[404] Juan Luis Segundo, *Masas y Minorías en la dialéctica divina de la liberación*, 7-8. Parece que San Agustín, Biblioteca de Autores Cristianos, *Obras de san Agustín. En edición bilingüe. Tomo VI: Tratados sobre la Gracia,* Madrid:BAC, 1956, 333, 553, 513 y 515, soluciona este impase con los conceptos de **predestinación** y **masa de perdición**. De acuerdo al primer concepto, el que rechaza la fe, ya estaba predestinado para ello. Sobre el segundo concepto, (*massa damnata,* inspirado en Rom 2,21), "La idea capital de *massa* es la solidaridad de todos los hombres con Adán en el origen, en el pecado y en la condenación, o en la culpa y pena. Por eso, a veces, las llama *massa pecatti*, y otras, *massa damnationis* o *damnata*" (Nota Complementaria 12). Son los predestinados a la condenación porque Jesucristo "sabía […] por su presciencia que todo el orbe de la tierra estaba habitado por tantos infieles, que ni por la predicación ni por los milagros habían de creer en Él". Y si se pregunta "¿Por qué salva a uno con preferencia a otro?" San Agustín responde, "¿Quién eres tú para reconvenir a Dios?".

[405] Juan Luis Segundo, *Masas y Minorías en la dialéctica divina de la liberación*, 10

[406] José Míguez Bonino, *La fe en busca de eficacia*, 29, expresa que "la Iglesia no aprendió otro método para influir sobre el pueblo […] que el uso de las instituciones de la sociedad. Para ello debía mantener una relación positiva con las clases dominantes".

[407] Diego Irarrázaval, "Comprensión Vivencial del Espíritu en Sudamérica" en *Concilium 342* (2011), 137-147; Víctor Codina, "El Espíritu del Señor llana el Universo. Una reflexión desde América latina" en *Concilium 342* (2011), 149-159. Reflexionan sobre los nuevos movimientos religiosos. Leonildo Silveira Campos, "Pneumatologías en conflicto. "Pentecostales clásicos" y "neopentecostales" brasileños" en *Concilium 342* (2011), 105, entiende el neopentecostalismo como "pentecostalismo global".

tradicional mencionado ha llegado a su máximo esfuerzo languidecedor[408]. Derribados los ambientes de presión <<cristiana>>, "aparece una población de *consumidores voluntarios de la religión*". Precisamente, "En ello consiste, sociológica y pastoralmente hablando, la secularización".[409] En este punto, la pastoral de las iglesias cristianas básicamente se ha bifurcado en dos tendencias no excluyentes entre sí. La que se orienta por una conversión de tipo individualista subsumida bajo una conducta de carácter moralista, y la que desestima "en nombre de la multitud de adeptos, de su papel crítico con respecto a la sociedad"[410], es decir, la que se aboca a una pastoral de conversión tipo pentecostal o neopentecostal, y la que se orienta a una pastoral doctrinaria y de asistencia caritativa. Por ejemplo, respecto a la Iglesia Católico-romana latinoamericana, a pesar de la teología de la liberación, las comunidades populares eclesiales de base y <<la opción preferencial por los pobres>>, asumidos en sus documentos (Medellín, Puebla, Santo Domingo y Aparecida), "La mayoría del episcopado siguió una pastoral tradicional de

---

[408] Ana María Escurra, "El papel del factor religioso en la ofensiva ideológica del imperialismo" en Raúl Vidales (editor), *Ponencias del II Encuentro Internacional de Teólogos y Científicos Sociales, realizado en Matanzas, Cuba, del 13 al 19 de noviembre de 1983,* México:Conferencia Cristiana por la Paz de Latinoamérica y El Caribe, 1983, 119-114, 140-141, propone el concepto de **Neocristiandad**, para entender una de las últimas fases de este languidecimiento teológico-pastoral católico-romano desde el episcopado de Juan Pablo II, "La neocristiandad despliega un nuevo proyecto político y eclesial […] en la lucha contra los que evalúa como sus adversarios internos y externos, unidos entre sí: el <<marxismo>>, los <<movimientos revolucionarios>> y <<la iglesia popular>>. Dicho proyecto siendo *neoespiritualista* en lo ideológico, resalta el valor de una *identidad* y *un poder eclesial jerarquizado* como punto de partida para una indispensable intervención en la historia", "en el marco de una iglesia disciplinada" y "poder en la cúspide reforzado".

[409] Juan Luis Segundo, *Masas y Minorías*, 13. También José Comblin, "¿Crisis de la religión en América latina?", 61. Hans Urs von Balthasar, *¿Quién es un cristiano?* Tradujo al castellano: Andrés-Pedro Sánchez Pascual, Madrid:Ediciones Guadarrama, 1967, 18, reconocía ya entonces esta situación: "El cristiano mira en torno suyo buscando ayuda; **lo que antes le rodeaba como una indumentaria que le proporcionaba protección y calor**, **ha caído al suelo**; **se encuentra dolorosamente desnudo**. Se siente como un fósil procedente de épocas pasadas" (Énfasis nuestro).

[410] Juan Luis Segundo, *Masas y Minorías*, 14. Al respecto, Fernando Castillo, *Iglesia Liberadora y Política*, Santiago, Chile:ECO Educación y Comunicaciones, 1986, 29-44, 31, 27, proponía analizar la función de las Iglesias respecto a los problemas sociales en tres tendencias, Conservadora, Modernizada y Liberadora. Las dos primeras entienden su quehacer pastoral a partir de su relación con el Estado, es decir, sus discursos se autolimitan políticamente, no cuestionan al Estado. La tercera, se entiende a partir de las necesidades vitales y protesta populares, atreviéndose a cuestionar políticamente al Estado. Pensamos entonces que las diferentes formas de pastoral "no son solamente opciones teológicas […] sino **modos de responder** a un conjunto de desafíos concretos del momento histórico" (Énfasis nuestro) y, que "la identidad teológica de la iglesia no es algo predefinido, al margen de la historia concreta". En rigor, lo que proponemos aquí se enlaza mejor con la tercera tendencia. También, Pablo Richard, "La Iglesia en América Latina y El Caribe: ¿Está edificada sobre roca o sobre arena?" en *Pasos 138* (2008), 11-22. Una crítica respecto a la Iglesia católica romana, José Comblin, "Vaticano II, cincuenta años después" en *Caminos 60* (2011), 44-50; José María Vigil, "Diagnóstico teológico a los cincuenta años de Vaticano II" en *Caminos 60* (2011), 51-55.

acercamiento caritativo hacia las masas empobrecidas", "instrumentalizando las demandas religiosas de las masas mediante un modelo corporativista de gestión religiosa", garantizando así "la continuidad de un catolicismo <<integrista>> y conciliador con el poder político garante de su hegemonía histórica"[411]. Así:

> Estamos pues todos los cristianos frente a este dilema: o hemos comprendido mal cómo se insertaba la Iglesia en la victoria universal de Cristo, o, si lo hemos comprendido bien, frente a los <<libres consumidores>> de religión buscamos todos, de una manera o de otra, sin mayor esperanza, una reducción del mensaje cristiano, reducirlo hasta que sea una mercadería que pueda ser consumida sin dificultad por todo el mundo […] hasta un punto que permita dar al cristianismo si no un monopolio imposible por lo menos un valor capaz de intervenir en ese mercado con posibilidades de éxito.[412]

De hecho, según lo que venimos comprendiendo, las llamadas iglesias neopentecostales y la pastoral de asistencia de las otras iglesias son un claro ejemplo de esta tendencia al "abaratamiento de la gracia"[413], que no entra en conflicto con el poder político-económico entendido como despojo-caridad, autodefiniéndose ambas como espacios libres de ideologías[414].

---

[411] Jean-Pierre Bastian, *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, México:Fondo de Cultura Económica, 1997, 93, 95, 96. José Comblin, "La opción por los pobres en la nueva conceptuación teológica", 81, expresa que "Las religiones evitan habitualmente los problemas de justicia. Tratan a todos los seres humanos como si fueran iguales. Ofrecen satisfacciones y significados para las personas individualmente. No tienen ningún mensaje especial para los pobres. O bien, inventan formas de compensación que se supone son de consuelo". Juan Luis Segundo, *De la sociedad a la teología*, 143, sobre la actitud masiva de los pobres, dice "la clase social que siente más en carne propia la violencia del orden establecido es aquella en la que el cristianismo rara vez supera un nivel instintivo y pre-reflexivo. En otras palabras, en ellas el cristianismo ni frenará ni provocará la respuesta violenta: simplemente se integrará a la respuesta".

[412] Juan Luis Segundo, *Masas y Minorías*, 15. Juan Driver, *Convivencia Radical. Espiritualidad para el siglo 21*, Florida/Buenos Aires:Kairós, 2007,14, critica la tendencia "individualista y privatizante" de las iglesias reformadas y movimientos cristianos. La obra de Timothy Monsma, *Esperanza para el mundo del sur. El poder del Reino de Dios para transformar culturas*. Tradujo: Donald Herrera, San José, Costa Rica:Confraternidad Latinoamericana de Iglesias reformadas CLIR, 2006, 17-28. Su análisis no enfoca la relación decisiva Norte-Sur como pareciera sugerir por el título, sino que presupone que la palabra de Dios vendría a ser la solución para los problemas del sur casi como lo indican las agencias internacionales de ayuda humanitaria.

[413] Dietrich Bonhoeffer, *El precio de la gracia. El seguimiento*, Tradujo: José L. Sicre, Salamanca:Ediciones Sígueme, 1999, 16, 21, expresaba la idea de "gracia barata", que la entiende como justificación ya ocurrida, "poseo de antemano la justificación de los pecados que cometo durante mi vida en este mundo". Así, la idea de conflicto social queda eliminado.

[414] Ana María Escurra, "El papel del factor religioso en la ofensiva ideológica del imperialismo" en Raúl Vidales (Editor), *Ponencias del II Encuentro Internacional de Teólogos y Científicos Sociales*, 140-141, respecto a la iglesia católico-romana, expresa que el carácter a-ideológico del mensaje social del evangelio,

4.1.2 Abriendo una perspectiva

En este contexto, **¿Qué hacer para que las personas con VIH puedan tener la oportunidad de escuchar lo esencial del mensaje cristiano y decidirse por ello en consecuencia?** ¿Cómo entender hoy la esencia del mensaje cristiano en orden a una pastoral que pueda ser entendida como ternura política liberadora de Dios? Aquí se decide, según lo analizado en el capítulo anterior, toda la profundidad y extensión del concepto y la esencia de la fe cristiana en términos históricos de gracia y reino de Dios ante el complejo mundo del sida.

Sólo desde esta perspectiva entendemos el acercamiento hacia ellas y ellos, como incorporándonos e incorporándolos en un solo círculo, en nuestra preocupación cotidiana, sin que eso tenga que ser una carga, pues lo que en verdad se quiere no constituye una carga. ¿Queremos con igual intensidad a todas las personas? Por supuesto que no. Ellas y ellos tienen rostros y cuerpos diferentes**.** Sus cuerpos traslucen deseos de relacionalidad y de vida que aún en los momentos dolorosos son capaces de expresar por sí mismos afectos y preferencias. Muchas de las personas con VIH son <<cuerpos heridos>>. Necesitan conversar, ser reconfortadas, alentadas, encontrar salidas; y, por supuesto, ser reconocidas. Necesitan del "trabajo con las manos vacías", es decir, con el "calor humano" y la comunicación honesta y sincera"[415].

---

explicitado en la llamada "doctrina social", obedece a una **estrategia ideológica**, "La doctrina social es valorada como una propuesta superior […] carente de ideología y de opciones políticas", "espiritual, no conflictivo". Y, "se propugna una iglesia activa", **insertándose** "**en las masas populares a través de la promoción social**" (Énfasis nuestro). También, para Jean-Pierre Bastian, *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, México:Fondo de Cultura Económica, 1997, 143 y 144, en la teología pentecostal, "La pobreza se diluye en la emoción", "se habla a los pobres y se cancela la pobreza", porque "ligada a un fundamentalismo y literalismo bíblicos", "rechaza toda relación cognitiva y crítica". Una visión desde el ámbito europeo, Manuel López Rodríguez, "La asignatura pendiente: nuestra participación política" en Máximo García Ruíz (ed.), *Iglesia y Sociedad. Una aproximación desde el pensamiento protestante*, Madrid:Edición CEM Consejo Evangélico de Madrid, 2002, 76, citando a José Grau dice "Uno de los grandes pecados de la Iglesia cristiana a través de los siglos es sin duda el **escapismo pietista**, esto es, "la concepción de la fe solamente en términos de salvación para el más allá, pero escasamente en una ilusión para el más acá". También, Máximo García Ruíz, "La religión en la sociedad moderna" en Máximo García Ruíz (ed.), *Iglesia y Sociedad. Una aproximación desde el pensamiento protestante*, 29-43

415 Sheila Cassidy, *Compartir las tinieblas. Espiritualidad de la atención al enfermo*. Traducción: Milagros Amado Mier, Santander:Editorial SAL TERRAE, 2001, 49,50, propone este concepto en el campo de la asistencia médica cuando ya la terapia medicamentosa ha dado todo lo que tenía que dar. Así, ella dice, "En

El dialogo entre y con ellas-ellos produce, como fruto, el mutuo conocimiento, pues nos encontramos entre seres humanos que necesitan encontrar razones para volver a tener esperanza, deseos de vivir, de amar y de ser amados. Sin embargo, pastoralmente hablando, el o la agente pastoral (con o sin VIH) no puede ser todo eso para ellas y ellos, pero sí, un apoyo, una amistad en quien confiar, que debemos aceptar como parte inherente a esa relacionalidad[416]. Podríamos afirmar que aquí se manifiesta la fuerza de lo erótico o la energía de la vida[417], porque en realidad no hay manera de estar cerca de ellas y ellos sin experimentar un cierto agrado, de sentirse bien, atraído o atraída. Es notorio que ante las personas con VIH los o las agentes pastorales podrán simpatizar y con otras no tanto o quizá mal. Sin embargo, estas barreras que tienen que ver con nuestro temperamento y cultura determinada, no son impermeables al cambio, sino que pueden transformarse, a veces de golpe, a veces muy lentamente. Lo que ayuda a esta superación es el de mantener un espíritu de descubrimiento, y, al mismo tiempo, de respeto mutuo. Dejarse llevar por la ternura significa aquí tomar en cuenta estos dos elementos[418].

Esta manera de relacionarse, así entendida, evita quebrar un proceso, que por lo que está en juego, es sumamente delicado[419]. Pero, por otro lado, esto no es posible sin

---

diez años he pasado de ser bastante tímida en el contacto físico a sentirme bastante cómoda al **tomar las manos de los pacientes** o **dejarles llorar en mi hombro**" (Énfasis nuestro).

[416] Elina Vuola, *Teología feminista. Teología de la liberación. Los límites de la liberación: la praxis como método de la teología latinoamericana de la liberación y de la teología feminista,* Madrid:IEPALA, 2000, 109

[417] Carter Heyward. "Notas sobre la fundamentación histórica: más allá del esencialismo sexual" en James B. Nelson y Sandra P. Longfellow, *La sexualidad y lo sagrado. Fuentes para la reflexión teológica.* Traducido por Ramón Alfonso Díez Aragón y María del Carmen Blanco Moreno, Bilbao:Desclée De Brouwer, 1996, 48. La autora cita a S. Freud, quien, según ella misma, "comenzó a ver los <<instintos sexuales>> como una energía que <<preserva la vida>>". Luis Diego Cascante, "Filosofía del eros, I. De Eros a Platón" en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica 125* (2010), 81, 86, expresa que "El erotismo es una forma pensada con los sentidos o una forma de los sentidos totalmente pensada. La verdad no hay erotismo sin cerebro y sin sexo". Y, basándose en Aristóteles "Todos los hombres **desean saber** por naturaleza" (Énfasis nuestro) (*Metafísica I, 1)*, afirma, "El *logos* es erótico y el *eros* del hombre es *logos*".

[418] Sara Baltodano, "Sanidad interior: ¿curación o agresión" en *Vida y Pensamiento 1* (2002), 149-151, propone "una práctica pastoral respetuosa", en la cual "Un buen enfoque en consejería promociona, empodera, promueve la libertad de escogencia y facilita el crecimiento personal y colectivo". Así, entre otros elementos considera los siguientes: rechazar el dualismo entre el reino espiritual y el reino secular, promover la esperanza, motivar el crecimiento hacia la plenitud-crecimiento espiritual, impulsar las relaciones simétricas y remitir oportunamente a especialistas profesionales.

[419] Carter Heyward, "Notas sobre la fundamentación histórica: más allá del esencialismo sexual", 42

las expresiones corporales de cariño y aceptación[420]. Lo importante es pasar el tiempo entre y con ellas-ellos. Las heridas que las personas con VIH llevan en sus corazones necesitan ser contadas todas las veces que sea necesario, y esto necesita de tiempo para escuchar, que no debe ser entendido como caridad de parte del o la agente pastoral, "Los destinatarios de la caridad, aunque quizás tengan que aceptarla por necesidad, se ven disminuidos en su humanidad obligados a asumir el papel de víctimas, a sentirse inferiores, se ven forzados a sentirse que no pueden ser amados"[421].

En ese tiempo de estar juntos, en el caso de las mujeres, ellas se atreven a enfrentar su pasado y tener la oportunidad de criticar las actitudes y acusaciones, mayormente falsas por supuesto, de ser las responsables o culpables de que sus parejas varones hayan adquirido el virus. Algunas ya no quieren sentirse avergonzadas, de llevar el estigma que significa ser portadoras del virus, ni de sentirse culpables de que sus hijos también sean portadores. Esto último es más difícil pero algunas lo logran. En ese proceso de acompañamiento de parte del o la agente pastoral pueden ir descubriendo que la única manera de volver a vivir es enfrentarse a los juicios de valor estereotipados -que han dado lugar a los sentimientos de vergüenza- y no el fingimiento o esconderse[422]. Aquí lo importante es ponerse de su parte, es decir, escucharlas decir su verdad sin ponerla en tela de juicio, tener compasión y quedarse con ellas. Esto nos lleva a experimentar la acogida del otro, la otra, para que puedan ser capaces de restarle fuerza a la memoria poderosa y penosa de la experiencia traumatizante del hecho de haber contraído el virus. Que puedan abrirse a la posibilidad del perdón de sí mismas, tanto si les trasmitieron el virus como también si ellas fueron las que lo hicieron, para que puedan liberarse de la opresión de sentirse culpables o "víctimas disponibles"[423]. La situación, sentida y vivida,

---

[420] John Giles Milhaven, "Dormir pegados: una cuestión de encarnación" en James B. Nelson y Sandra P. Longfellow, *La sexualidad y lo sagrado. Fuentes para la reflexión teológica,* 143

[421] Grace Jantzen. "Sida, vergüenza y sufrimiento" en James B. Nelson y Sandra P. Longfellow, *La sexualidad y lo sagrado. Fuentes para la reflexión teológica*, 467

[422] Según las estadísticas de instituciones internacionales como ONUSIDA) son los varones los que vienen transmitiendo el virus a sus parejas mujeres. Y, además, en la mayoría de los casos, ellos se sabían portadores del virus antes de estar con ellas, pero tomaron la actitud de no decírselo, algunos por temor a que los abandonaran. Muchos de ellos mueren a causa del virus mucho antes que sus parejas mujeres.

[423] Marie M. Fortune, "Violencia contra las mujeres: la forma en que las cosas son no es la forma en que han de ser" en James B. Nelson y Sandra P. Longfellow, *La sexualidad y lo sagrado. Fuentes para la reflexión teológica*. 495

de desarraigo en su medio social, es el sentimiento mayor, y no van lograr salir solas de ello, necesitan de otras ayudas que por lo general son escasas. Desde este punto de vista, es posible adentrarnos, pastoral y metafóricamente hablando, al **corazón de la gracia**, que podemos denominar como la comunicación de la ternura política liberadora de Dios entre y con las personas con VIH.[424]

4.2 Planteamiento Pastoral

En relación al ámbito pastoral de las iglesias cristianas, las personas con VIH manifiestan algunas tendencias o demandas ante el acercamiento que realizan las y los agentes pastorales. Al respecto podrían consignarse las siguientes[425]:

- *Compasión y ayuda* para afrontar su presente y su futuro, esto es, *alivio y sentido* para su dolor y devenir de su proceso de infección.

  > La necesidad de diálogo de apoyo, de escucha respetuosa, empatía, acompañamiento pastoral y cercanía humana es tan grande como la exigencia de medicamentos, y tan importante para la persona independientemente de que tenga o no acceso a medicación.[426]

- *Compañía-cercanía*, puesto que muchos de ellos y ellas, ya marginados por condiciones previas de pobreza, identidad no heterosexual, comportamientos inadecuados (usuarios de drogas, promiscuidad sexual, entre otros). Por lo general se sienten *solos* y *solas*, o, *secretamente culpables*.

  > Los seropositivos se forman con los mismos valores que su entorno. Si aquel que *resulta* infectado [sic] ya de antemano ha aprendido a despreciar a los que *contraen* el virus dirigirá dicha repulsa contra sí mismo, a menudo de un modo más implacable […] El juicio de los demás tal vez se pueda esquivar no desvelando la verdad, pero uno nunca puede escapar del propio dictamen. Si, además, se está convencido de que Dios está de parte de los que condenan, entonces no hay escapatoria posible.[427]

---

[424] Cf. Lisandro Orlov, "Apuntes para una espiritualidad" en Renë Krüger y Lisandro Orlov (editores), *Para que puedan vivir. La comunidad luterana escucha y responde en el vih y sida*, Buenos Aires:El autor, 2006, 45-51. Antonio Matamoros Sánchez, *Mis Vicisitudes con el VIH y SIDA. Una experiencia personal viviendo con el VIH y SIDA*, San José, CR:M. Sánchez A, 2009, 118-119, plantea tres criterios para una espiritualidad en sentido humanizador: la piedad, la compasión, y la misericordia.

[425] José María Larrú Burdiel, "La trayectoria psicológica del enfermo de sida", 82-83

[426] Iglesia Sueca, *Carta de los obispos de Suecia sobre el VIH en una perspectiva global*, Traducción: Translator Scandinavia AB, Uppsala-Suecia:Consejo Episcopal, 2007, 20

[427] Iglesia Sueca, *Carta de los obispos de Suecia sobre el VIH en una perspectiva global*, 20

- *Serenidad y comprensión.* Particularmente cuando se ha adquirido el VIH en una experiencia de amor, de aceptación, lo cual, tras el diagnóstico, relativiza cualquier situación previa, supuesta o realmente desconocida, o desinformada.

  Rosilene se alimentaba de su soledad. A los cuatro años había sido abandonada por su madre. Después de ser educada por religiosas, a la edad de 16 años se perdió en el desierto urbano de Sao Paulo. Cuando Carlos, un muchacho blanco con voz melosa, le abrió las puertas a la vida, la joven mulata rompió todas las barreras. Como lecho de amor les servían las tumbas aún no utilizadas de un cementerio, su alimento era el smog de las calles, el regalo de las promesas matrimoniales fue el embarazo. Carlos, que trabajaba en un motel, le regaló con su amor el virus letal. Él mismo sucumbió a su propia sombra a causa de la toxoplasmosis y del sarcoma de Kaposi. "Amar y expirar riman desde hace eternidades" ("Lieben und Untergehen, das reimt sich seit Ewigkeiten"), había dicho Nietzsche.[428]

- *Refuerzo de su religiosidad como ayuda tranquilizadora*, particularmente respecto a su condición de vulnerabilidad, ya frente a la vida incierta que le espera, al avance de la infección y/o a un posible desenlace final. "Hablar de solidaridad con los portadores del VIH en todo el mundo serían palabras vacías si las congregaciones no pudieran brindar un entorno protector y acogedor donde las personas que viven con VIH se atrevan a ser ellas mismas"[429].

En este punto entendemos que una pastoral a partir de las iglesias cristianas, necesitaría tomar en cuenta un hecho fundamental, ¿En qué condiciones acogen a las personas con VIH como receptoras de la pastoral y cómo se enfocaría esa pastoral tomando en cuenta dichas condiciones? En realidad, **¿Cuál sería la metáfora fundamental para la acción de una pastoral liberadora ante el complejo mundo del sida?**

4.2.1 Metáfora del VIH

El *Virus de la Inmunodeficiencia Adquirida* (VIH) en su lucha por la sobrevivencia ha logrado establecer una estrategia de penetración en algunas células del sistema inmunológico de los seres humanos. Al acceder al torrente sanguíneo del sistema

[428] Eicher, Lisette y Peter. "El "animalillo del amor". La integración de los que viven con el VIH en Brasil". En *Concilium 321* (2007), 17
[429] Iglesia Sueca, *Carta de los obispos de Suecia sobre el VIH en una perspectiva global*, 23

circulatorio el VIH busca las células T CD4. Al encontrarlas se pega, literalmente hablando, a la capa externa del leucocito mediante una enzima (proteína) que poseen tanto el virus como el glóbulo blanco mencionado. Al pegarse, el leucocito permite la entrada de ARN del VIH a dicha célula, el cual, a su vez, se adhiere a la cadena del ADN del glóbulo blanco. Una vez adherido se queda allí en estado latente hasta que, urgido el sistema inmunológico de la acción defensiva de sus células encargadas de repeler los focos infecciosos dentro del organismo, acciona las células T CD4, las cuales proceden a reproducirse sistemáticamente. Al activar el proceso de multiplicación por división celular, las células T CD4 infectadas ya no producen leucocitos sino VIH. Una vez salidos los VIH hacia el exterior de la célula, los glóbulos blancos quedan destruidos sin posibilidad alguna de haber sido reemplazados, debilitando así el sistema inmunológico. ¿Qué ha pasado?

El VIH para reproducirse, sobrevivir, adhiere su ARN al mismo mecanismo de reproducción (ADN) de las células T CD4 huésped. De esta manera, en lugar de reproducir células T CD4, produce VIH

Análogamente, las ideas dominantes llegan a adherirse a los mecanismos de reproducción del sentido común de las personas. El ARN ideológico dominante penetra en el ADN personalizador del sentido común, apropiándose del mismo mecanismo de reproducción de las conductas y pensamientos conscientes, <<informados>> de la ideología dominante. De tal manera que, por muchas charlas, sermones o predicaciones ocasionales o dominicales desde fuera, como lo realiza cada domingo o en ciertos momentos la pastoral masiva de las iglesias, resulta casi imposible cambiar el sentido común ya adherido por la llamada ideología dominante. Y, así como el VIH se adhiere en la célula huésped, así también, en la persona, una vez adheridas las ideas antropológicas simplificadoras del capitalismo en el mismo mecanismo de reproducción del sentido común, la idea dominante resulta casi inexpugnable de ser expulsada o siquiera

bloqueada en su efecto reproductor.[430] Asimismo, como los antirretrovirales logran bloquear la replicación del VIH introducido en el mecanismo reproductor de la célula huésped, así también, en las personas sólo una crisis existencial o de índole socio-político puede debilitar la fortaleza de ese sentido común <<capitalista>> y brindar la posibilidad a un proceso de concientización que lleve a una decisión crítica y razonadamente política.[431]

De esta manera, el bloqueo de la replicación viral nos proporciona la estrategia adecuada para una acción pastoral que se fije como objetivo la **desideologización** en relación al debilitamiento de esa amalgama casi irrompible entre sentido común e idea deshumanizadora. Sin embargo, las iglesias, ante la existencia de masas que se mueven en el filo de la sobrevivencia, se decide por pastorales que inciden no tanto en una adherencia crítica a la fe cristiana, sino en una de tipo masivo, casi sin ninguna exigencia frente al orden inhumano existente. Y, en este nivel, ya cualquier solución política, venga de donde venga, será la que decida la acción política de las masas[432].

Bajo estas razones, parecer ser que solamente los sectores menos empobrecidos parecieran poseer mejores oportunidades de desinstalarse del sentido común de la antropología <<capitalista>> y acceder a un compromiso cristiano crítico. Para las mayorías que se debaten en el día a día por la sobrevivencia esas posibilidades son casi nulas, puesto que además de su poco tiempo para la reflexión, día y noche se encuentran,

---

[430] Mauricio Frajman, *SIDA Mitos y Realidades*, San José, Costa Rica:Euroamericana de Ediciones, 1990, 79, anotaba ya en aquel tiempo un punto problemático, "El probable agente causal del SIDA [sic] es un virus de muy difícil y específico contagio. Si lo comparamos con otros agentes infecciosos virales, bacterianos o micóticos, la conclusión es que el VIH prácticamente no representa un peligro de contaminación casual o laboral". De hecho la vía de trasmisión está básicamente particularizado en la vía sexual, punto en el cual los debates se han acentuado. El capitalismo, de hecho, ha centrado mucho de su influencia en este aspecto de la vida humana, lo cual, convierte la forma de trasmisión (lo cual incluye la instalación del VIH en el torrente sanguíneo) en punto de desideologización si se quiere enjuiciar el problema de una manera teológicamente adecuada. La trasmisión del VIH viene a ser así la metáfora de la instalación de la ideología dominante en el sentido común de las personas. También, Jerry D. Durham y Felissa Lashley Cohen, *Pacientes con SIDA: Cuidados de enfermería*. Traducción: Dra. Hermelinda Acuña Díaz, México, D.F.:Editorial El Manual Moderno, 1990. La obra contiene una serie de estudios, aunque tempranos, que proporcionan una visión integral de la epidemia del VIH.

[431] Joao Batista Libanio, "Resencoes" en *Perspectiva Teológica 115* (2009), 431-433, sobre Gómez de Souza, Luis Alberto, *Uma Fé Exigente, uma Política Realista*. Rio de Janeiro:EDUCAM, 2008. La obra entra a tallar en la tensión entre fe evangélica y un cierto realismo político.

[432] Juan Luis Segundo, *De la sociedad a la teología*, 143, "la clase social que siente más en carne propia la violencia del orden establecido es aquella en la que el cristianismo rara vez supera un nivel instintivo".

como todos y todas, arrollados por la cultura del consumo. Por esto, manteniendo los espacios de pastoral masiva tradicionales, las iglesias pueden plantear una pastoral de minorías o de encuentro y convocatoria, enfocada al debilitamiento de la adherencia descrita, es decir, que las personas se abran a la posibilidad de una sensibilidad histórica respecto a la realidad deshumanizadora. En realidad, las mayorías, que se guían por el sentido común dominante, necesitan de la acción de estas minorías concienciadas y de la conmoción personal o socio-política para debilitar esa adherencia, esto es, necesitan fructificar en su interioridad el desencanto frente a lo que sostiene su sentido común.[433]

4.2.2 Criterios Pastorales

Desarrollar una propuesta pastoral en el sentido expuesto exige partir del siguiente presupuesto o precondición, si pretende ser una práctica pastoral crítica: todo discurso teológico y práctica pastoral debe tomar en cuenta que no se expresa en un escenario socio-histórico y cultural inmunizado de los valores existentes que se encuentran en juego, con el riesgo de "creer ingenuamente que la palabra de Dios se aplica a las realidades humanas en el interior de un laboratorio inmune a todas las tendencias y luchas ideológicas del presente"[434], porque, en realidad, "toda teología presupone cierta concepción de la economía y, también, que toda economía tiene presupuestos teológicos"[435].

En el contexto de la realidad latinoamericana y desde el ángulo del complejo mundo del sida creemos pertinente graficar este desafío, interrelacionando tres elementos que nos parecen centrales o fundamentales para la acción pastoral ecuménica de las iglesias cristianas ante el complejo mundo del sida

---

[433] Cf. Juan Luis Segundo, *De la sociedad a la teología*, 143-145
[434] Juan Luis Segundo, *Liberación de la teología,* Buenos Aires-México:Ediciones Carlos Lohlé, 1975, 11-12.
[435] Jung Mo Sung, *La idolatría del capital y la muerte de los pobres,* San José Costa Rica:DEI, 1991, 19

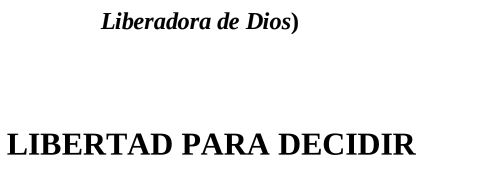


LIBERTAD DE ESCUCHAR

COMUNIDAD CRISTIANA

(***Sustentada en la ternura política***

Liberadora de Dios)



LIBERTAD PARA DECIDIR

Ahora bien, estos elementos propuestos no se encuentran como aislados del análisis y propuesta desarrollados en el marco del contexto sociohistórico e ideológico y de los ejes hermenéutico-teológicos planteados en los capítulos precedentes. Resulta cabal comprenderlos en un clima de encuentro y convocatoria. Así, es preciso exponerlos en un marco más amplio como estrategia pastoral, para entender todo el potencial liberador que puedan desarrollar en el campo de una teología práctica para una acción pastoral relevante ante el complejo mundo del sida.

ESTRATEGIA PASTORAL DE TERNURA POLÍTICA LIBERADORA DE DIOS

ANTE EL COMPLEJO MUNDO DEL SIDA

COMPLEJO MUNDO DEL SIDA	**ELEMENTOS TEOLÓGICOS FUNDAMENTALES**	**PRÁCTICA DE SANACIÓN Y COMENSALÍA**	**PASTORAL DE ENCUENTRO Y CONVOCATORIA**
Las dos caras de Jano	**El Círculo hermenéutico como espiritualidad y como metodología**	**Convocatoria a la familia del reino de Dios**	**compromiso: cambio cualitativo de la sociedad**
1.- El despojo y la ayuda humanitaria	1.-Capacidad de ternura	1.- Familia afectiva	1.- Libertad de escuchar
2.- Libertad individualista y deshumanización	2.-Familia del reino de Dios	2.- Comensalía	2.- Libertad para decidir
3.- Afección y mal	3.-Volver a Galilea	3.- Sanación	3.-Comunicar la ternura política liberadora de Dios

Aquí lo decisivo es no perder de vista el punto tangencial de una visión teológico-pastoral <<desde el Sur>> donde, dicho un poco más explícitamente que en el segundo capítulo del presente trabajo, "Cada día, el sistema de los elegidos mata de hambre a 25,000 niños. Cada día 200,000 personas se agregan a la muchedumbre de los que en el mundo padecen hambre crónica"[436] Precisamente, este trabajo ha pretendido ubicar la ternura política liberadora de Dios ante el complejo mundo del sida bajo este punto de vista decisivo para el Tercer Mundo y, particularmente, para América Latina y El Caribe. De esta manera, el cuadro anterior podría graficarse también como una pastoral de experiencia de encuentro y convocatoria:



En este gráfico los elementos superior e inferior del círculo son correspondientes. Complejo mundo del sida con práctica de sanación y comensalía. A su vez, convocatoria y cambio social con elementos hermenéuticos de interpretación teológica. Pero, ambos grupos se interrelacionan en una experiencia de encuentro y convocatoria al interior de una experiencia de libertad y proceso comunitario para comunicar la buena nueva de la ternura política liberadora de Dios. Se puede entrar a la circularidad de la experiencia comunitaria por cualquiera de los puntos citados de dicha circularidad. Por ejemplo, una persona con VIH, empujado por la necesidad de comer, puede ser recepcionada en ese nivel y quizá permanezca en ese nivel por mucho tiempo o su permanencia se reduzca a

[436] Jon Sobrino, "Lo fundamental de todo ministerio. Servicio a los pobres y víctimas en un mundo norte-sur" en *Concilium 334* (2010), 15. La cita corresponde a un texto de Santiago Agrelo, arzobispo de Tánger.

esta conducta, o también cabe la posibilidad de que se marche. Pero ese nivel inicial puede significar la entrada a una participación más cualitativa. Todo está en la capacidad de ternura que se pueda desencadenar en orden a una mayor y mejor humanidad de él o ella y de la comunidad, al interior de una libertad más humana y humanizadora[437].

4.2.2.1 Libertad de Escuchar

Partimos del principio de que las Iglesias cristianas básicamente son comunidades comprometidas en la propuesta del reino de Dios, realidad teológica que las lleva a existir para la evangelización en el mundo y para el mundo.

> El objetivo de la acción pastoral no es simplemente que crezca la Iglesia, sino que los cristianos en estado de comunión eclesial y de comunidad cristiana ejerzan su misión en la sociedad para que el mundo sea aquí y ahora, con esperanza escatológica, reino de Dios. La relación de la Iglesia con el mundo, sobre todo con el *tercero* –el marginado y pobre-, es esencial en la comprensión de la acción pastoral.[438]

En este sentido, la comunidad se convierte en agente de evangelización, por lo que sus miembros, con o sin VIH, se constituyen también como agentes en orden a esa tarea.

[437] Esta experiencia sería la base de lo que tradicionalmente se conoce como *initiun fidei*. Así también la capacidad de ternura vendría a representar el **inicio de la experiencia humanizadora** de Dios, de su gracia, que se desarrolla o se da en toda experiencia humana gratificante. Charles Maccio, *Educación de la libertad. Etapas del desarrollo de la personalidad*. Traducción: G. María Fernán Gómez, Santander:Editorial SAL TERRAE, 11. Siguiendo al autor, aquí entra en juego lo que él juzga como proveniente del *inconsciente profundo*, el cual "Está constituido por las pulsiones instintivas que las costumbres culturales han obligado a camuflarse tras actos considerados como normales. Estas pulsiones instintivas son el resultado de la afectividad y de la sensibilidad, que provienen de la historia de nuestra especie y de nuestra civilización y de las que son fruto de nuestra historia personal enraizada en la relación con nuestros padres durante nuestra primera infancia. En el mismo sentido, pero desde el campo más sanitario, Angelo Brusco, *Humanización de la asistencia al enfermo*. Traducción: Rafael Pérez, Madrid:Centro de Humanización de la Salud (Religiosos Camilos) y Santander:Editorial SAL TERRAE, 1999, 12, 13, 14, entiende este concepto "Aplicado al mundo sanitario, humanizar significa referirse al hombre en todo lo que hace para promover y proteger la salud, curar la enfermedad y garantizar el ambiente que favorezca una vida sana y armoniosa en los ámbitos físico, emotivo, social y espiritual" y "concierne, además de al enfermo, al personal sanitario, a los administradores y a los políticos, y tiene que ver no sólo con la gestión ordinaria de la asistencia sanitaria, sino también con la medicina de frontera y la investigación biomédica, la ecología y la educación en los valores". En este sentido, el autor sugiere hablar de "las caras de la humanización" para no entenderlos como compartimentos separados.

[438] Casiano Floristan, *Teología práctica. Teoría y praxis de la acción pastoral.* Salamanca:Sígueme, 1993, 9. Daniel S. Schipani-Paulo Freire, *Educación Libertad y Creatividad. Encuentro y Diálogo con Paulo Freire*. Puerto Rico:Universidad Interamericana de Puerto Rico Programa Doctoral, 1999, 101, 102, 103. Paulo Freire plantea que "conocer en la práctica educativa" es preguntarse, "*¿conocer a favor de qué y a favor de quiénes?*" lo cual nos hace entrar a "la dimensión política del acto educativo", y reconocer que "*todo lo pedagógico es político* y que *todo lo político es pedagógico*".

Pero, "los agentes de la pastoral no son simplemente ejecutores de lo que dice la teología, como si la praxis debiera subordinarse sin más a la teoría, sino los que ejercen, por la misión, su responsabilidad cristiana, al mismo tiempo que reflexionan"[439].

Así, para una acción evangelizadora de <<libertad de escuchar>> desde el contexto planteado, pensamos que resultan pertinentes algunos elementos teóricos necesarios para que dicha labor incida en la dirección que le estamos dando en esta propuesta pastoral. En primer lugar, resaltamos el concepto de *praxis* en correlación al de eclesialidad, puesto que "equivale a una acción […] que exige compromiso y conciencia crítica, de cara a un cambio […], a partir de la mutación en la raíz del hombre o de la sociedad. Es lógico que se pueda hablar, por eso, de la praxis de Jesucristo"[440] en el sentido que hemos dado a la contextualización y al marco teológico de nuestro trabajo.

En segundo lugar, a pesar de que el concepto de liberación se encuentra ahora cargado de múltiples referencias funcionales al sistema político capitalista, esta referencia nos permite una crítica radical al mismo, en el sentido de ir a la raíz de los problemas causantes del empobrecimiento de las grandes mayorías del continente latinoamericano y del Tercer Mundo. Se trata de una palabra que alude conceptual y simbólicamente, aunque no sea más que por el opuesto, a una opresión y, por ende, a un conflicto[441]. Por este motivo, la teología de la liberación viene a ser:

> Una teología que no se limita a pensar el mundo, sino que busca situarse como un momento del proceso a través del cual el mundo es transformado: abriéndose –en la protesta ante la dignidad humana pisoteada, en la lucha contra el despojo de la inmensa mayoría de los hombres, en el amor que libera; en la construcción de una nueva sociedad, justa y fraternal- al don del reino de Dios.[442]

En tercer lugar, esta concepción acerca del quehacer teológico asumido aquí, obliga a conceptualizar nuestra idea del reino de Dios en relación a ese quehacer señalado, central, a su vez, en la práctica de Jesús de Nazaret El Mesías.

---

[439] Casiano Floristan, *Teología práctica. Teoría y praxis de la acción pastoral*, 10
[440] Casiano Floristan, 140
[441] Juan Luis Segundo, "Libertad y liberación" en Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación I,* San Salvador, El Salvador:UCA Editores, 1992, 374
[442] Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas.* Salamanca:Ediciones Sígueme, 1975, 87-88

> Toda teología no debe ser otra cosa que la permanente comprensión actualizada del significado del reino, porque el reino ocupa el lugar central en la predicación de Jesús; constituye como el eje articulador de su práctica teórica, es decir, el instrumento privilegiado para realizar el proceso de conversión desde la situación de pecado hasta la condición de los hijos de Dios. El reino constituye como la matriz semántica o concepto generador que revela el tipo de revelación que se establece entre Dios y los hombres […] La categoría del reino de Dios es el punto de empalme de lo teológico con lo sociológico, en cuanto esta última dimensión tiende a garantizar las condiciones de un mejor reino del hombre.[443]

En cuarto lugar, los agentes de la evangelización, con o sin VIH, no pueden obviar la realidad del conflicto expresado en el dominio del lenguaje, aunque las instituciones políticas, incluso las llamadas de izquierda, intentan soslayarlo. Existe una lucha ideológica alrededor del lenguaje.

> El lenguaje puede ser una fuente de deshumanización, como vehículo de manipulación, encubrimiento y mentira […] por ello siempre se libra una batalla alrededor de él, de <<democracia>> y <<libertad>>. Solía ocurrir con términos como <<socialismo>> y <<revolución>>. Y también ocurre con el lenguaje religioso, comenzando con la palabra <<Dios>>. Quien gana la batalla del lenguaje ya ha ganado la mitad de la guerra –y ha conseguido un poder importante.[444]

Por esto, el planteamiento de una estrategia pastoral debe tomar en cuenta que,

> Siempre que la teología ha reflexionado cristianamente sobre la realidad, es decir, siempre que ha habido conocimiento auténticamente teológico, la realidad se ha enfocado en un esquema bipolar. Se presupone que la realidad concreta no es lo que debiera ser, porque existe la negatividad, que concretamente se puede expresar como sin sentido, pecado, muerte, etc. Entre la verdad prometida en la fe y la realidad negativa no existe ni complementariedad ni dialéctica, sino estricta contradicción. Por ello a la existencia cristiana y a la teología le ha correspondido siempre el tratar de y realizar la salvación, bien que eso se haya descrito como <<redención>> o como <<liberación>>.[445]

Y, en quinto lugar, debido al carácter ideologizador de las estructuras económicas, políticas y religiosas que se encuentran en juego en la realidad presente del capitalismo

---

[443] Ricardo Antoncich, "La teología de la liberación y la doctrina social de la iglesia" en Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación I.* San Salvador El Salvador:UCA Editores, 1993, 146-147

[444] Jon Sobrino, "*Extra pauperes nulla salus.* Pequeño ensayo utópico-profético" en *Revista Latinoamericana de Teología* 69 (2006), 228

[445] Jon Sobrino, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas.* Madrid:Editorial TROTTA, 1999, 24

neoliberal, examinados en el segundo capítulo de este trabajo, cabe la sospecha ideológica sobre los fundamentos teológico-espiritualizantes de esa práctica predominante. Es decir, “Cuando algo inhumano se percibe en una práctica que los cristianos justifican con su fe, es menester sospechar que esa fe ha sido deformada, como tantos otros elementos de la cultura, pasando así a formar parte de esas estructuras de opresión”[446]. Tarea que se corresponde con la práctica de Jesús como el <<fuerte>> que viene de Dios y que va a desplazar al <<hombre fuerte>> que tiene cautiva a la humanidad, para repartir entre los hombres <<sus despojos>>. Precisamente, Jesús de Nazaret El Mesías muestra con curaciones, multiplicación de alimentos, ataques muy claros a quienes oprimen a otros en nombre de Dios […] cuáles son esos <<despojos>> que pretende restituir a la humanidad cautiva.[447] En realidad, “La liberación eficaz comienza en la historia, como el quehacer mismo del hombre por las urgencias de lo material aunque no se quede en ello”[448]. ¿La libertad?

> Liberar, como salvar, son verbos relativos a un complemento implícito o explícito: liberar de […] De ahí que el resultado concreto, por ejemplo, de liberar a alguien del hambre no sea tanto la <<libertad>> como la saciedad. Dicho de otro modo, el así liberado no resulta tanto <<libre>> cuanto saciado. Es propio del realismo evangélico, que raya en el equilibrio y sano materialismo […] O el desconfiar de abstracciones o espiritualizaciones […] entre las cuales habría que poner la <<libertad>> o ser <<libre>>, cuando se usan […] sin complemento <<material>>, es decir, en cuanto propiedades o valores absolutos.[449]

Existe pues entre estos términos una clara tensión respecto a la experiencia histórica que los sostienen. Asimismo, en las cartas paulinas, particularmente en la Carta a los Gálatas, encontramos como término clave la palabra <<libertad>>, tanto que el mismo Pablo advierte que “de no reconocer quien se dice cristiano la necesidad de pasar ese umbral de la libertad, es decir, de volverse maduramente libre”, “Cristo no le habría servido de nada”, porque “Para ser libres nos liberó Cristo. Manteneos, pues, firmes y no os dejéis

---

[446] Juan Luis segundo, “Libertad y liberación” en Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la libe*ración I, San Salvador El Salvador:UCA Editores, 1992, 379-380

[447] Juan Luis Segundo, “Libertad y liberación”, 381. El autor hace referencia a los textos bíblicos: Lc, 11,21; 11,14; Mc 6,34ss; Mt 21,33.43-46.

[448] Juan Luis segundo, “Libertad y liberación”, 382

[449] Juan Luis Segundo, “Libertad y liberación”, 382

oprimir nuevamente bajo el yugo de la esclavitud”, “Hermanos, habéis sido llamados a la libertad”.[450]

> Pablo no habla, como habló Jesús, del reino, cuya llegada se confundía con la <<liberación>> y que liberaría a los hombres de todo lo que los mantenía en una situación inhumana. Pablo habla, sí, de una <<libertad>> gracias a la cual los hombres libres puede colaborar (ser cooperadores) en <<la agricultura de Dios, la construcción de Dios>> (1 Cor 3,9).[451]

Pasar de un estado de <<esclavitud>> respecto a los fundamentos ideológicos y políticos analizados en el concepto o categoría sociohistórica del complejo mundo del sida, hacia un estado de <<libertad>> radicalmente contradictorio, en su sentido y resultado histórico, con el de la concepción de libertad individualista que sostiene y promueve ese mundo, debe ser entendido como **conversión**. Esa ideología neoliberal, en realidad político-religiosa, presiona hacia dentro de la lógica del sistema tanto a ricos como a pobres, hombres y mujeres, de todos los países del mundo. En este sentido, la pastoral masiva de las iglesias cristianas que se sustenta en la pretensión de ser discursos no ideológicos y apolíticos se mueven y promueven eso mismo en los creyentes. Pensando salvarlos de la condenación final, los someten a la condenación presente. Enfatizando, y en algunos casos solamente eso, la salvación definitiva, dejan en la sombra las salvaciones históricas relatadas en los evangelios. No han comprendido la realidad de la encarnación cristiana.

> Lo político afecta a todos los aspectos, incluso a los más profundos, de la práctica religiosa y de la vida de la iglesia, ya que se trata de una iglesia que <<pertenece a este tiempo>>, la iglesia de un Cristo encarnado; por consiguiente, todo es <<político>> en la iglesia, lo cual no quiere decir que todo en ella tenga que reducirse a lo político.[452]

Por esto, la práctica del agente pastoral presupone ese <<ambiente de presión>> que obliga a los <<oyentes>> a escuchar y consumir dándoles la ilusión de ser libres, aunque esa libertad se reduce a su expresión de <<libertades políticas>>. Esa ilusión de libertad es la que lleva al libre consumo de casi todo lo que se pueda imaginar, también

[450] Juan Luis Segundo, “Libertad y liberación”, 383. El autor se refiere a los siguientes textos bíblicos: Gál 5,2; 3,4; 5,1 y 5,13.
[451] Juan Luis Segundo, “Libertad y liberación”,383
[452] Jean Guichard, *Iglesia, lucha de clases y estrategias políticas,* 9

de lo que se <<vende>> como oferta religiosa. Esta ideologización de la libertad acontece del mismo modo al interior de las iglesias, puesto que allí se presiona con un discurso también dual: O asumes la conducta individualista, incluido en algunos casos la caridad o limosna que se propone, o simplemente se condena. Asimismo, las personas que viven con VIH se encuentran bajo esta presión social y religiosa desde antes de adquirir el virus, pero que se hace más agudo después del diagnóstico.

Se trata entonces, según nuestra idea de conversión, de **pasar de esta presión ideológica deshumanizadora a la libertad cristiana**, hacia la libertad para ser cooperadores en la tarea del reino de Dios. Para ello es preciso que las personas tengan la oportunidad de escuchar, tanto los que se acercan como los que recepcionan. Es decir, siguiendo la lógica del sistema ideológico interiorizado de <<creerse libres>> para decidirse a consumir, se le emplea, pues no se puede partir de una situación <<ideal>>, para animarlos a escuchar. Y ese <<escuchar>> implica una situación inicial de encuentro, un nuevo lugar, que debe despertar a una experiencia de ternura, de cercanía, de afecto. Sin ese clima será casi imposible <<escucharse>>. La capacidad de ternura puede romper los aislamientos, las fronteras, limitaciones, que las personas llevamos muchas veces como culpa, rechazo, desamor, inseguridad. Y puede conducir a descubrirnos, primeramente como personas, seres humanos necesitados de ayuda, pero también como seres dotados de dignidad y capacidades insospechadas. Todo eso implica la pastoral que promueva la escucha, que en realidad viene a ser como una experiencia de escucharse mutuamente. O se crece comunitariamente en la fe o simplemente no se madura en la fe. La comunidad cristiana es el espacio y el horizonte a recrear y descubrir en ese clima de libertad para escuchar, que radicalmente se trata de libertad para escucharnos bajo la acción del Espíritu de Jesús por medio de la escucha atenta de la Palabra de Dios en un ambiente de alabanza y recogimiento, donde "está claro que convendrá proclamar la palabra adecuada para la ocasión, es decir, la buena noticia

susceptible de ser escuchada como palabra de Dios que libera a la asamblea para la fe, la esperanza y el amor"[453].

Este espacio de encuentro se transforma en el lugar propio para escuchar el evangelio de Jesús, su vida, su contexto histórico, su propuesta del reino de Dios. Quizá antes se escuchó su mensaje, pero el encuentro comunitario es el lugar propicio para ello. En los evangelios hay muchos que escuchan las palabras de Jesús, pero el acto del seguimiento requiere un acto de conversión, un <<bautismo>> en el Espíritu de Jesús. La libertad cristiana es una libertad para ser libres respecto a la <<esclavitud>> del sistema opresivo. No se puede salir del mundo configurado para oprimir, pero dentro de él puede comenzar una práctica liberadora respecto de ese mundo. Puede acontecer un nuevo lugar, donde la sanación es posible. No es otra la dialéctica que propone el evangelio de Juan <<estar en el mundo pero sin ser del mundo>>. No es una actitud de libertad estoica, libre dentro de sí aunque en la esclavitud. Se trata de pasar de una especie de conciencia masiva hacia una conciencia crítica.

> El hombre-masa, el hombre pasivo frente a su ambiente, ha existido siempre. No es una creación de los que hoy se llaman medios masivos de comunicación. La única diferencia es que antes su pasividad se teñía con los colores diferenciados de su ambiente pequeño, de su familia, de su pueblo, de su tradición nacional. Hoy los medios masivos de comunicación no lo hacen más pasivo, pero, en contacto con un ambiente por así decirlo universal, su pasividad se vuelve más uniforme […] pasivo frente a las imágenes universales del mundo del confort o del dinero.[454]

Aunque es necesario precisar aquí que este fenómeno procede de una comprensión más honda sobre la conciencia personal, sus limitaciones socio-biológicas, y, por supuesto, de la capacidad de sobrevivencia de la especie humana que no habita un mundo en paz.

> En realidad, la conciencia es conciencia del propio interés y esto es lo que la constituye centro. Sobrevivir, pues, para una conciencia, es luchar por sí. De ahí el fenómeno que acompaña, en un comienzo, la subida de la conciencia: <<La vida procede por efectos de masas, a fuerza de multitudes lanzadas, al parecer sin orden, al asalto. Millones y millones de gérmenes y millones de adultos se

[453] Mary Collins, "El ritual romano: Atención Pastoral y Unción de los Enfermos" en *Concilium 234* (1991), 197

[454] Juan Luis Segundo, *De la sociedad a la teología.* Buenos Aires-México:Ediciones Carlos Lohlé, 1970, 32-33

> empujan, se apartan, se devoran unos a otros […] Todo el misterio y el escándalo: pero al mismo tiempo, para ser justos, toda *la eficacia biológica de la lucha por la vida* […] **Emergencia del más apto, selección natural: no son palabras vanas, con tal de que ello no implique ni un ideal final ni una explicación última**>>. (Énfasis nuestro)[455]

En este punto, la libertad de escuchar significa e implica entrar en un proceso de desideologización respecto a la presión-opresión que lleva a la pasividad respecto al orden existente, proceso que debe llevar, en la nueva lógica del evangelio, a la palestra pública desde las opciones y valores que Jesús aprendió y decidió seguir. Este paso puede indicar el inicio de un compromiso político más hondo, por lo mismo, más humano y humanizador, esto es, liberador.

4.2.2.2 Libertad para decidir

Este segundo paso en el proceso de una pastoral de encuentro y convocatoria presupone lo que el evangelio llama <<conversión>> o <<nacer de nuevo>>. La persona comienza a percibir que algo nuevo y sanador más amplio se juega en la comunidad, que lo va llevando, como por experiencias de circularidad hermenéutica de comensalía, sanación, compañerismo, solidaridad, hacia la asunción de una decisión más profunda de un cambio de mentalidad, en la que su ser se siente inundado por el Espíritu de Jesús que la comunidad le ha ido insuflando, pero que se va revelando dentro suyo como don y tarea. Entonces habrá llegado el momento de la madurez en la fe, de iniciar un camino más arriesgado pero mucho más gratificante. Esto en lo fundamental, pero se necesita ir más adentro de esa experiencia teologal de tomar una decisión.

La decisión que marca este paso pastoral está indicado en decidirse por <<seguir a Jesús>> cabe el reino de Dios. Aquí es preciso ir a la raíz de esa decisión, es decir, analizar fenomenológicamente ese paso importante para las personas que deciden ser discípulos del Señor. En primer lugar, el hombre o la mujer que decide elegir un determinado camino, tiene que aceptar que no seguirá otros, es decir, abre uno pero cierra

[455] Juan Luis Segundo, *De la sociedad a la teología*, 165. La cita entrecomillada corresponde a una nota que el autor extrae de Theilard de Chardin, *Le Phénoméne humain*, 116 y 263-264

otros[456]. Estamos hablando de decisiones que tienen que ver con el sentido de una vida. En esta decisión resulta evidente que "nunca podremos elegir un camino sabiendo de antemano *por experiencia* cuan satisfactorio es"[457], puesto que eso es humanamente imposible. A lo más, analizará previamente algunos signos o se informará sobre aspectos a tomar en cuenta, pero la experiencia empírica de realizarlo, de caminar hacia un fin, solo lo sabrá al recorrerlo. "Y puesto que es evidente que ese fin, en cuanto satisfactorio, no se puede conocer previamente de manera empírica, todo hombre tiene que *jugarse* la existencia"[458] en esa decisión. "Ninguna lógica, ninguna ciencia puede suplir la apuesta por lo desconocido. Hay que elegir como supremo e incondicionado algo cuyo valor concreto no se conoce personal y experimentalmente"[459].

> Constituye una dimensión inseparable del ser humano lo que podríamos llamar la búsqueda de sentido para su existencia […] ¿Por qué <<apuesta>>? Porque no tiene más que una existencia y no puede hacer una prueba previa de lo que va a elegir. No le es dado recorrer un camino hasta el fin, verificar si es satisfactorio, y luego, cerciorado ya y con conocimiento [empírico] de causa, volver al comienzo. Y entonces optar sabiendo de antemano lo que le espera al final del camino. Quien se enamora, no tiene medio alguno de saber cómo será la persona amada cincuenta años después. Quien elige un ideal y se prepara durante muchos años para él […] no puede tener desde el comienzo las experiencias de lo que le aguarda al final en el ejercicio de su profesión. Quien comienza una revolución no sabe aún qué precio histórico le exigirá su realización ni qué quedará de su proyecto una vez pagado esos precios.[460]

En segundo lugar, ¿bajo qué premisas ideológicas la persona tomará una decisión que afectará, sino toda, por lo menos en la parte que en lo inmediato se refiere al sentido de su vida? Por lo general, los creyentes creen ideológicamente normal que el intelecto, la función que tenemos de analizar y preguntarnos por el sentido de nuestro entorno, nuestra vida en general, no resulta relevante para alcanzar la salvación. En este punto parece que la religión se ha acomodado a las necesidades del hombre y la mujer común, se ha hecho

---

[456] Juan Luis segundo, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret I. Fe e Ideología.* Madrid:Ediciones Cristiandad, 1982, 15

[457] Juan Luis segundo, 16

[458] Juan Luis Segundo, 17

[459] Juan Luis Segundo, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret. De los sinópticos a Pablo.* Santander:Editorial SAL TERRAE, 1991, 23

[460] Juan Luis Segundo, "Revelación, Fe, Signos de los Tiempos" en Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación I*, San Salvador El Salvador:UCA Editores, 1992, 449

funcional a la ideología del consumo que le domina, puesto que la misma concepción de iglesia confesional le resulta irrelevante, ya que, a su parecer, todas parecen predicar lo mismo: el cambio de conducta individual y la salvación definitiva. Es decir, que se ha pasado

> De un protestantismo dogmático, seriamente preocupado por la formación y por los problemas teológicos, a un cristianismo entusiasta y subjetivo, tan poco sensible a diferencias de pensamiento que se vuelve <<denominacionalismo>>, es decir, indiferencia práctica a la pertenencia […] a cualquiera de las confesiones existentes.[461]

De esta manera, el acento se traslada a lo <<estrictamente>> religioso reducido al acto de la conversión, básicamente entendido como pasar de una conducta <<pecaminosa>> a una de sentido de carácter moralista e individual. De ahí que "desde el momento en que no se necesitó sino una sombra de unidad confesional en las denominaciones, la discusión racional de los problemas teológicos llegó a ser vista como una distracción o como una fuerza de división"[462]. Sólo basta leer la Biblia, dirán algunos, pero aún en ello existen demasiadas discrepancias. En general, en la práctica de las iglesias se llegó a acentuar lo que se consideraba decisivo: "la fe que asegura la salvación, es decir, la verdad correctamente *formulada*"[463] o, <<persistentemente emotiva>> diríamos nosotros. Así, en ese esfuerzo pastoral por asegurar lo esencial para la salvación, base del llamado <<fundamentalismo>>, se terminó renunciando a lo esencial, puesto que la discusión, el diálogo, resulta pertinente para una fe que necesita siempre renovarse para "hacer de la fórmula revelada o definida una verdad propia, creadora de respuestas a los interrogantes de realidades continuamente nuevas"[464].

> Al no haberse relacionado la fe con el intelecto, se origina fatalmente en la mentalidad del cristiano la separación entre la eficacia del servicio histórico […] y la eficacia en orden a la salvación […] Por eso, a pesar de las declaraciones episcopales que se multiplican […] **las estructuras mentales de los fieles, mucho más profundas que cualquier declaración** […] [llevan] a ver en el

---

[461] Richard Hofstadter, *Anti-intellectualism in American Life.* En Juan Luis Segundo, *De la sociedad a la teología,* 63-64

[462] Richard Hofstadter, *Anti-intellectualism in American Life*, en Juan Luis Segundo, *De la sociedad a la teología,* 68

[463] Juan Luis Segundo, *De la sociedad a la teología,* 70

[464] Juan Luis Segundo, 72

mundo […] el teatro del enfrentamiento del bien y del mal absolutos. (Énfasis nuestro)[465]

En tercer lugar, si la tarea evangelizadora de la pastoral consiste, básicamente, en comunicar la buena nueva del reino de Dios como acontecimiento presente y con unos destinatarios definidos, lo cual lleva a preguntarse por las mediaciones históricas e ideológicas efectivas, planteamos entonces que esa comunicación tiene que consistir en un mensaje que haga la diferencia, puesto que lo que ya se conoce deja a cualquier mensaje sin resultado concreto y pronto sería presa de la fuerza del olvido. San Agustín retrató esto de la siguiente manera: "si no me haces mejor de lo que era, *¿para qué me hablas?*"[466]. Porque, en realidad, **los seres humanos no comprendemos sino lo que nos afecta en sentido valorativo**. No existen sentimientos sin valores adheridos. En este sentido, sentir afecto o ternura como también el acto de fe, forman parte *activa* indispensable de la misma revelación[467]. Si la ternura la ubicamos junto a la política es porque ambas resultan relevantes para entender aquello que nos afecta, el afecto necesario para sentirnos aceptados, reconocidos, y nuestra condición socioeconómica, que la percibimos y sufrimos como desarraigo, sobrevivencia, marginación sociopolítica o discriminación social.

En este sentido propuesto resultamos entendiendo el hecho comunicativo de la revelación en el complejo mundo del sida, el cual resulta ser nuestra Galilea, el lugar del encuentro decisivo, el "mundo de nuestros afectos", donde experimentamos la dialéctica de amar y ser amados.[468] **Se trata de dejarnos envolver por el misterio de la encarnación y de la gracia liberadora en el hecho vital entendido como capacidad de ternura entre y con las personas con VIH**. Todo está en saber <<ver>>, <<sentir>> y <<tocar>> este evento del misterio de Dios envuelto o encubierto en la bruma del contexto capitalista construido para el sufrimiento de las mayorías. Allí "el pregón del Reino se hace oír a partir de los que no son escuchados y luchan por existir y ser

[465] Juan Luis Segundo, 75
[466] Citado por Juan Luis Segundo, "Revelación, Fe, Signos de los tiempos" en Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación I.* San Salvador El Salvador:UCA Editores, 1992, 446
[467] Juan Luis Segundo, "Revelación, Fe, Signos de los tiempos", 450
[468] Jorge A. León. *Psicología Pastoral de la Depresión*, Buenos Aires:KAIROS, 2002, 20

reconocidos como seres humanos"[469]. Este anuncio, en ese contexto, marca el tiempo de Dios, el *kairos*. Es lo que nos cambia, nos convoca y donde experimentamos la conversión. Esto es lo que hace la diferencia cualitativa. En cierta forma, no el acontecimiento de la epidemia en sí o la afección en sí, sino las prácticas humanizadoras de ternura política liberadora son las que propician que la revelación de Dios se la entienda como buena nueva, el *kairos* que se cumple para nuestro tiempo.

> En la expresión <<El tiempo se ha cumplido>>, es el *kairos* que se cumple y no una fecha fijada de antemano. Ello implica una revelación especial de Dios en la historia con la cual Jesús se ha comprometido. Eso es el Reino. No se trata de una realidad puramente interior que acontece en el fondo de nuestras almas. Es un proyecto de Dios que ocurre en el corazón de una historia en la que los seres humanos viven y mueren, acogen y rechazan la gracia que los transforma desde dentro […] El Reino de amor y justicia es el proyecto de Dios para la historia humana, interpela por eso a toda persona.[470]

Entonces, **¿Qué significa teológicamente tomar la decisión de <<seguir a Jesús>>?** En el sentido que le estamos dando a nuestro estudio, significa la cercanía del corazón mismo de Dios (la ternura de Dios) y la convocatoria a una nueva vida (proyecto político del Reino) en el contexto mencionado.

> El mensaje de Jesús es el anuncio de la llegada del reino de Dios. Este reino es una historia, la historia de la humanidad y su lucha contra la dominación y por la libertad. Es una lucha contra la injusticia básica que se encuentra en todas las civilizaciones. Hay un pecado original que es la dominación del hombre por el hombre. Estas dominaciones reciben su legitimidad de muchas religiones, incluso de la religión cristiana. Jesús lucha contra la religión de su tiempo, que se usa como instrumento de dominación de los poderosos sobre los pobres. Jesús anuncia que estamos en una época en la que el reino de Dios se hace más presente en la historia.[471]

Pero el reino también es un don de Dios, por lo que la ternura política liberadora de Dios puede abarcar ambas concepciones, la de la gracia y la del reino de Dios, es decir, como don y tarea. En esto se juega el concepto mismo de revelación. Dios no podría hablarnos según su naturaleza infinita puesto que los seres humanos estamos <<estructurados>> históricamente. Dios se comunica mediante actos o ideas adheridas a

---

[469] Gustavo Gutiérrez, *El Dios de la Vida*. Lima:IBC-CEP, 1989, 198
[470] Gustavo Gutiérrez, 200
[471] José Comblin, "¿Crisis de la religión en América latina?", 63

valores en el sentido de capacidad de ternura, sensibles a la gratuidad de su amorosa presencia. Por esto, sólo entenderá la comunicación quien esté a tono con las prioridades del corazón del Dios jesuánico. Esto define a quien ha decidió emprender la ruta del seguimiento de Jesús. Precisamente, estar a tono con el corazón de Dios significa poseer una sensibilidad histórica o una ternura política liberadora capaz de relacionar la praxis cristiana como continuadora de la apuesta de Jesús por el reino de Dios según los signo de los tiempos. Sólo esa **capacidad de ternura** podría ser la sede del discernimiento para el lenguaje bíblico hoy como presupuesto hermenéutico para una correcta lectura de la palabra de Dios en el complejo mundo del sida.[472] Ternura política liberadora viene a significar pues conocimiento y compromiso por el reino, esto es, el fundamento de la acción pastoral de una comunidad cristiana humana y humanizadora. Las personas que deciden emprender tal camino de exigencia y gratuidad, se encuentran en una tensión permanente entre condición histórica y libertad para el cambio. Repetimos, nada está definitivamente construido.

4.2.2.3 Comunicar la ternura política liberadora de Dios

La ternura política liberadora de Dios se fundamenta en la tradición teológica sobre la gracia entendida como libertad y como amor gratuito de Dios para que el ser humano construya un hogar verdaderamente humanitario y humanizador y así todos y todas alcancen la salvación prometida por la acción eficaz, en su Espíritu, del Mediador del reino, Jesús de Nazaret El Mesías. Pero, esta finalidad inmanente de la gracia humanizadora de Dios no se da en medio de un mundo en paz. Se da en medio de una lucha casi feroz por sobrevivir, tanto en el llamado mundo microbiológico como en el mundo de los seres mayores. La agresión no puede ser la finalidad de ninguna ética, pero esa ha sido la condición humana desde sus orígenes que se pierden en la prehistoria de la familia de los homínidos. Sobre esta base paleontológica se asienta la antropología capitalista sobre la libertad y el mercado como entes absolutos. Sólo sobreviven los más fuertes, tanto en el campo de la política, la economía y la espiritualidad. De ahí, la enérgica y profunda espiritualidad individualista arraigada, por ejemplo, en el

[472] Juan Luis Segundo, *Teología de la liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger*, Madrid:Cristiandad, 1985, 48

estadounidense promedio. Bajo la mira de esa espiritualidad sólo se toma en cuenta el valor del triunfo mirado desde la óptica del más capaz, el mejor entrenado, el más osado. Es lo que fundamenta los juegos olímpicos, las guerras comerciales y las efectivamente militares.[473]

Esta simplificadora visión antropológica del capitalismo ejerce una atracción cuasi mística en la cultura moderna, "Ni yo ni nadie más puede caminar ese camino por ti. Tú debes caminarlo por ti mismo. No está lejos, está al alcance. Tal vez hayas estado en él desde que naciste y no lo sabías. Tal vez esté en todas partes, sobre el agua y sobre la tierra" (Walt Whitman)[474]. Bajo este punto de vista, por ejemplo, la teoría compleja viene a ser como el trayecto final, expresado teóricamente, del viaje del individuo de la cultura capitalista arrojado al mundo donde él mismo, como un Robinson Crusoe, tiene que abrirse paso, construir al caminar, en un viaje que no sabe que le deparará, ni como tendrá que afrontarlo. Por eso pueden apoyarse en Nietzsche. Antes se había postulado la libertad de mercado, también la política, ahora se pide la libertad absoluta de la razón, la libertad absoluta para hacer ciencia, es decir, dejar las riendas al libre derrotero del caballo de la razón, sin método fijo, ni comprometido a comunidades, ideologías, metarrelatos, o cosa que se le parezca.

> El que quiere llegar –dice Nietzsche- a la libertad de la razón no tiene derecho (por lo menos en cierto tiempo) a sentirse sobre la tierra otra cosa que **viajero sin dirección fija**. Tendrá que ir con los ojos muy abiertos y conservar las imágenes que ofrece el mundo, por eso **no puede ligar fuertemente su corazón a nada particular**; es preciso que haya siempre en él algo de viajero que encuentra su placer en el cambio y en su paisaje. El viajero pasará malas noches y se sentirá cansado, y encontrará cerrada la puerta de la ciudad, y oirá rugir a las fieras del desierto mientras un viento helado le azota el cuerpo. (Énfasis nuestro)[475]

---

[473] Wim Dierckxsens, *La crisis mundial del siglo XXI: Oportunidad de transición al poscapitalismo.* Bogotá-San José Costa Rica:Ediciones Desde Abajo-DEI, 2008. El autor en su análisis expone que el capitalismo en encuentra en crisis sistémica, que Estados Unidos depende cada vez más de países extranjeros, "sus enemigos" dice él. Esto traerá el colapso de esa hegemonía donde habrá un tiempo de reacomodo. Pero, en nuestra opinión, eso que el autor llama oportunidad es en el mismo sistema y no un cambio del mismo. Pues ya otros poderes "capitalistas" se asoman para ocupar ese posible vacio imperial. La lucha por aprovechar esas oportunidades no se da entre sistemas diferentes sino dentro de la lógica del mismo sistema.

[474] Citado por Edgar Morin, Emilio Roger Ciurana y Raúl Domingo Motta, *Educar en la era planetaria,* Editorial Gedisa, 16

[475] Edgar Morin, Emilio Roger Ciurana, Raúl Domingo Motta, *Educar en la era planetaria,* 23

Esta espiritualidad profundamente individualista parece complementarse con la expresión de una espiritualidad y práctica teológico-pastoral de las iglesias que fundamentan su accionar bajo el presupuesto de que no existe una línea política única o verdadera, pues todas tienen algo de verdad, por lo tanto, la iglesia no puede avalar un solo proyecto político. En esta forma de pensar se borran las asimetrías, las injusticias. Los actores de esas realidades resultan casi indetectables en sus diferencias por la inusitada metodología en el que cada quien logra abrirse paso como puede, es un asunto privado, apolítico, sumamente complejo. No existen vínculos comunitarios, proyectos políticos socialistas, mucho menos en el pensamiento teológico. Desde que Aristóteles inventó el centro ético-moral equidistante de los extremos, siempre se le ha podido complementar con el de la preocupación por el cielo, y después con la condición apolítica (se entiende alejado de los extremos) de la práctica y pensamiento cristiano.

> Lo político puede ser la consecuencia privada y opcional, pero jamás deberá convertirse en signo vinculante. Al parecer, se piensa que la Iglesia puede ser una institución de reconciliación si no toma partido, si se mantiene por encima de los partidos, si está siempre en el centro socio-político, para no corromperse con nadie, **para atender a todas las partes y para ser apoyada por todas ellas**. Pero sólo podrá representar ese papel al precio de su no compromiso institucionalizado. (Énfasis nuestro)[476]

Bajo esta forma de pensamiento complejo no hay cabida para la práctica solidaria, por lo menos que pueda ser sustentada por su proyecto de ciencia. En este <<camino en solitario>> no hay posibilidad de escapar a la soledad. Las decisiones no parecen descansar más que en el supuesto de que los demás apenas ejercen una sombra de compañía o de incidencia, o, incluso más, simplemente no existen. No existen las voces, los rostros, los cuerpos de los <<otros>> las <<otras>>.

En cambio, la capacidad de ternura se da como acontecimiento de encuentro, el cual se desarrolla expresivamente como cercanía entre las personas, y se encuentra bellamente formulado en la frase hondamente humana “Dios es amor” de la Primera Carta de Juan 4,8 (que nosotros hemos delineado como ternura política liberadora de

[476] Jürgen Moltmann, *Teología Política. Ética Política.* Salamanca:Ediciones Sígueme, 1987, 17-18

Dios) que en cierta forma podemos reimaginarlo esquemáticamente de la siguiente manera:

- Presencia respetuosamente sugerente
- Disponibilidad para pasar el tiempo
- Mirada transparente
- Tiernamente cercano cercana
- Compartir la tristeza
- Sentido de protección
- Silencio afectivo[477]

Lo cual se puede sintetizar como **encuentro sanador**. El encuentro tiene como base la expresión de la capacidad de ternura, la cual posibilita la apertura de respuestas transitorias pero humanizadoras. Desde la profunda soledad y la sensación-experiencia de desarraigo de muchas de las personas que han adquirido el VIH, el encuentro con otras personas puede resultar evangélico, es decir, la oportunidad de levantarse y avizorar otros horizontes, **la posibilidad de un nuevo hogar**, donde las lágrimas puedan encontrar consuelo, y la sensación de protección pueda permitir el tiempo para desahogarse, meditar y atreverse a iniciar un caminar mutuamente comunitario, es decir, **en el clima de la capacidad de ternura** alimentada por la convocatoria a conformar y anunciar la familia del reino de Dios.

He recorrido caminos difíciles a lo largo de mi vida,
Cuando el peso de las cargas que llevaba, me abrumaba.
El dolor y la tristeza me rodeaban
Llevar este peso, soportarlo y, en medio de ello, perseverar
Bajo circunstancias tan difíciles,
Eso, también, es parte del camino de la vida.
También he recorrido caminos sombríos
En los que no encontré siquiera un rayo de luz para orientarme,
Para encontrar un puerto.

[477] José Ramírez-Kidd, *El libro de Ruth. Ternura de Dios frente al dolor humano.* San JoséCR:Editorial SEBILA, 2004, 227 y 246

Los pensamientos confusos,
El corazón desolado,
La mirada perdida.
Caminos de inseguridad y congojas.
Caminos marcados por un sentido de arrepentimiento,
Por esas lágrimas que se lloran hacia dentro.
Caminos de los que retorné reconociendo mis errores,
Empezando de nuevo,
Reconciliándome.
Caminos en los que toqué fondo,
En soledad.
Y en donde no supe –simplemente, qué sobrevendría.

En ese punto de la experiencia se puede avizorar un nuevo comienzo:

Se parte desde allí, de la profunda vulnerabilidad:
Me he encontrado en encrucijadas,
En callejones sin salida,
Perplejo, incapaz de seguir,
Abrumado por el desánimo
Y por el sentimiento de confusión.
Y ahora qué
¿Hacia dónde?
Pero aún en esos lugares remotos,
Se abrieron oportunidades inesperadas
Caminos nuevos por explorar y recorrer[478]

Un camino que en el misterio de la fe cristiana podría llevar a exclamar:

Dios me ha guiado por caminos sagrados
Caminos interiores y caminos en el mundo.
Todos necesitamos de caminos sagrados
Para realizarnos como seres humanos
A través del amor y la fidelidad (Énfasis nuestro) [479]

Para amar hay que aprender a amar, y eso se realiza a través de la capacidad de ternura, porque en realidad, los seres humanos “somos modelados por lo que amamos” (Goethe)[480] Y, precisamente, esa modelación sólo es posible en el aroma de la capacidad de ternura entre los seres humanos, lo que Pablo entendía como <<tener entre ustedes los

[478] José Ramírez-Kidd, *El libro de Ruth. Ternura de Dios frente al dolor humano*, 250
[479] José Ramírez-Kidd, 251
[480] Citado por José Ramírez-Kidd, 214

mismos sentimientos de Cristo>> (Fil 2,5). La persona “es un ser para amar”[481] pero bajo “la eterna” e “insospechada alegría de convivir”[482], “Ser persona es ser-para-amar, en el acogimiento y en el don, en el ser aceptado y en el aceptar, en el partir de donde está y en el estar siempre construyendo el cosmos material, la vida, el mundo de los hombres, la comunidad”[483]. En realidad, esto será siempre una “tarea que se ha de realizar históricamente” escuchando “la voz que dice tu nombre”, que invita a conversar, captando un “mensaje invisible, significativo, que lo sobrepasa”, captando “mas y mejor al otro y dejarse captar por él”[484].

En este proceso de adentrarnos en el complejo mundo del sida nuestro mirar puede perderse en el sinnúmero de necesidades técnicas, sanitarias, administrativas y asistenciales, perdiendo de vista algo central para la fe cristiana que es la **capacidad de ternura** mediada por la oportunidad del encuentro y convocatoria para el reino de Dios en medio de ese contexto deshumanizador que hemos definido como el complejo mundo del sida. Este acontecimiento resulta ser el punto preciso para concebir el concepto y la práctica de la *gracia* en la comunicabilidad de la buena nueva. En realidad, aquí se trata, más que de un concepto, de la comunicación interhumana suscitada en el sentido de una mayor y mejor humanidad, lo que podemos entender también como diálogo con Dios en el corazón mismo de esa interrelacionalidad: “si nos amamos unos a otros, Dios permanece en nosotros y el amor de Dios está en nosotros consumado” (1 Jn 4,12), porque en realidad “Quien no ama no ha conocido a Dios” (1 Jn 4,8), o en una traducción menos literal de este último versículo citado: “el que no haya pasado por la experiencia de amar no ha conocido a Dios, porque Dios es amor”[485]. Muchas de las personas con VIH necesitan de esa oportunidad de escuchar ese mensaje en el Espíritu de Jesús de Nazaret El Mesías, mediada por la comunidad cristiana.

> No dice, por ejemplo, “quien no ama a Dios”. Luego, es el amar mismo, puro y simple, lo que permite el acceso del hombre al conocimiento de Dios […] Agustín

---

[481] Juan Bautista Libanio, *Teología de la revelación a partir de la modernidad.* México:Ediciones Dabar, 2002, 252

[482] C.D. de Andrade, “O homen: as viagens” en *Obra poética* II: Nova Reuniao, José Olympio, Río de Janeiro, 450. En Juan Bautista Libanio, *Teología de la revelación a partir de la modernidad,* 252

[483] Juan Bautista Libanio, *Teología de la revelación a partir de la modernidad*, 251-252

[484] Juan Bautista Libanio, 251 , 255 y 256

[485] Juan Luis Segundo, *¿Qué Mundo? ¿Qué Hombre? ¿Qué Dios?,* Santander:Editorial SAL TERRAE, 1993, 480

> comprendió de esta manera la frase cuando, en su obra *De Trinitate* (PL. 42,957-958) escribe: "¿Estás pensando qué o cómo será Dios? [...] Para que puedas gustar algo, sabe que Dios es amor, *ese mismo amor con que amamos* […] Que nadie diga: No sé que es *lo que estoy amando*. **Basta que ame al hermano y amarás al mismo amor**. Porque, en realidad, uno conoce mejor el amor con que ama al hermano que al hermano a quien ama. Pues ya tiene allí a Dios conocido mejor que el mismo hermano. Mucho mejor, porque está más presente, porque está más cerca, porque está más seguro". (Énfasis nuestro)[486]

El signo primordial de la gracia es precisamente la relacionalidad interhumana en el sentido de aquello que nos hace mejores seres humanos. La capacidad de ternura viene a ser así el centro de la gracia, el fundamento del *initium fidei*. Sólo así la comunicación de Dios, que definimos como revelación, se convertirá en una "diferencia humanizadora"[487].

> Estábamos acostumbrados a pensar que la fe llegaba en segundo lugar, y sólo como respuesta a la revelación que Dios nos hacía de su verdad. Ahora percibimos que, para poder recibir esa verdad, ésta tiene que hallarnos ya en una cierta búsqueda. Si no está en consonancia con la <<diferencia>> de la que Dios quiere hablarnos, no habrá comunicación ni, por ende, fe.[488]

¿Qué Dios? En realidad, el problema real de la fe religiosa no es aceptar o negar la existencia de Dios, porque frente a una posible revelación, el primer planteamiento válido no es si Dios está ahí, sino *qué Dios* puede estar ahí y si es humanamente aceptable. De este modo, de dónde obtiene el hombre sus criterios de valor y de dónde los logra, en especial, el hombre <<religioso>>, se vuelve así el tema central de la polémica de Jesús con sus adversarios. Por esto, alabar o no como obra de Dios la curación de un hombre es considerada por Jesús como una cuestión de <<fe>>.[489] Podemos asumir entonces, en relación a la Primera Carta de Juan, que existen tres ideas claves de lectura, *Vida*, *Luz* y *Amor*, en el punto preciso de entender Vida como posibilidad histórica de ver, tocar y conocer. De esta manera, se puede delinear la comprensión de Dios como verdad en el sentido de conducta, que en su concreción histórica se traduce como amor, el cual, por lógica consecuencia lleva al conocimiento que libera. Por esto, el conocimiento de la fe cristiana no sigue el sentido griego de *posesión distante* de su objeto, sino en el <<sentido

---

[486] Juan Luis Segundo, *¿Qué Mundo? ¿Qué Hombre? ¿Qué Dios?*, 480, nota 14.
[487] Juan Luis Segundo, *El dogma que libera. Fe, revelación y magisterio dogmático.* Santander:Editorial SAL TERRAE, 1989, 369
[488] Juan Luis Segundo, *El dogma que libera. Fe, revelación y magisterio dogmático*, 369
[489] Juan Luis Segundo, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret I. Fe e Ideología*, Madrid:Ediciones Cristiandad, 1982, 85-86

semita de *comunión íntima* con el objeto>>. De ahí la expresión binaria por contraposición: conocer a Dios-amar al hermano respecto a oprimir al hermano-no conocer a Dios. Así, se llega a plantear evangélicamente el hermoso canto de la caridad cristiana de 1Juan, 3,16-17. Por lo mismo, el concepto o dato trascendental <<Dios es amor>> recobra su sentido original bíblico expresado poéticamente <<Pues a Dios nadie lo ha visto nunca. Pero si nos amamos mutuamente, Dios habita en nosotros y el Amor culmina en nosotros>>, opuesto lógicamente al <<pecado del mundo>>. En este sentido, no cabe la imparcialidad de parte de Dios, ni tercerismos, puesto que no existe manera de que Dios no se manifieste desde su misma <<esencia>> como inclinado a un lado del espectro social.[490] Lo que se encuentra en consonancia con una reinterpretación teológica aún más radical sobre el sentido del quehacer humano y la presencia de Dios en nuestra historia, "**La tierra ha sido entregada para siempre al cuidado del hombre**. El arco iris se lo recuerda tanto al hombre como a la Divinidad" (Énfasis nuestro)[491]. Así pues, nada de arbitrariedad sentimental en este planteamiento o de falsas seguridades en intervenciones caprichosas de la divinidad, o confianza en una conducta orientada por un deseo de impecabilidad individual, o platonismo encubierto.

Para una práctica de la ternura política liberadora de Dios en el complejo mundo del sida no puede caber sino el sentido de un caminar juntos, un camino más humanizador, el cual, puede aún rastrearse o encontrar retazos de él en las acciones y búsquedas que emprenden algunos grupos en la cultura capitalista. <<La libertad para liberar>>, sentido profundo de la carta a los Gálatas, se la puede encontrar en la dialéctica política de <<en medio del mundo sin ser del mundo>> (Cf. Jn 15, 19; 17, 16-18). Dentro de la cultura capitalista en la que existimos, que tan bellamente fue expresado en su momento por Martin Heidegger y dramatizado por Sartre, se puede rastrear otras posibilidades de existir como seres humanos. Pero es ineludible la contradicción que encierra esta experiencia.

> Amor y conocimiento, hasta donde pueden alcanzarse, empujan hacia arriba, hacia el cielo. Pero siempre la compasión me devolvió de nuevo a la tierra. **Ecos de**

---

[490] José Ignacio González Faus, *El rostro humano de Dios. De la revolución de Jesús a la divinidad de Jesús,* Santander:Editorial SAL TERRAE, 2007, 51-76

[491] Juan Luis Segundo, *El dogma que libera. Fe, revelación y magisterio dogmático,* 59

> **gritos de dolor reverberan en mi corazón**. Niños hambrientos, víctimas torturadas por opresores, viejos sin esperanza que constituyen una carga odiosa para sus hijos y un mundo entero de soledad, pobreza y dolor son una mofa sarcástica de lo que la vida humana debería ser. Suspiro por aliviar el mal, pero no me es posible y sufro por ello […] Esto ha sido mi vida. Encuentro que ha merecido la pena de vivirla y con gusto volvería a vivirla si se me ofreciera la posibilidad de hacerlo. (Énfasis nuestro)[492]

El proyecto de la buena nueva para la humanidad fue diseñándose a todo lo largo de la historia del pueblo de Israel, y pudo ser percibido en la raíz de su contradicción histórica y textualmente antropologizados en los relatos paradigmáticos fundamentales de <<Adán-Eva>> y <<Caín-Abel>>. El proyecto de Caín parece ser la expresión de la violencia, la agresión siempre presente en la historia. Pero dentro de esa historia de despojo y violencia habrá la oportunidad para otro proyecto político expresado por la frase paradigmática, en labios del mismo Caín, <<¿soy yo acaso el **guardián de mi hermano**?>>, una sociedad que esté orientada por ese sentido de <<guardianía>>, lo que significa que es dentro de esa historia violenta donde tiene que construirse la nueva propuesta de la ternura política liberadora de Dios[493]. Aunque es necesario afirmar que no toda ternura es inicio de un camino liberador, puesto que también puede funcionar como trampa ideológica , ya formulado en uno de los antiguos relatos sobre Adán y Eva bajo la figura de <<Satanás>>[494]. Ambos (Adán y Eva), tras la falta, habían decidido hacer penitencia durante cuarenta días, uno, y treintaicuatro días, la otra (Eva lo iba a realizar en el río Tigris sumergida de agua hasta el cuello), porque pensaron "quizás el Señor tenga piedad de nosotros"[495]. El punto de quiebre para Eva[496] era cumplir la penitencia

---

[492] Bertrand Russell, *Autobiografía*. En Luis de Sebastián, *La solidaridad "guardián de mi hermano"*. Barcelona:Editorial Ariel, 1996, 9

[493] María Cristina Ventura Campusano, "¿Dónde está tu hermano? ¿Dónde está tu hermana? Dos preguntas pertinentes en el actual horizonte socio-cultural marcado por los tratados comerciales" en *Pasos 131* (2007), 15. La autora realiza una exégesis del texto remarcando el conflicto entre dos proyectos sociales, sin embargo, incide en el punto destacado por nosotros al puntualizar que el pecado de Caín es precisamente "no ser guardián de su hermano".

[494] René Girard, *Los orígenes de la cultura*, 110, nos dice que "Satán no tiene ser sustancial; es más bien el sistema mimético entero (sistema perseguidor o sistema de opresión) que gobierna las relaciones humanas"

[495] Hugues Cousin, *Vidas de Adán y Eva, de los patriarcas y de los profetas. Textos judíos contemporáneos de la era cristiana*, Tradujo: Nicolás Darrícal, Estella (Navarro):Editorial Verbo Divino, 1981, 9

[496] Erich Neumann, *La Gran Madre. Una fenomenología de las creaciones femeninas de lo inconsciente*. Tradujo: Rafael Fernández de Maruri, Madrid:Editorial Trotta, 2009, 62. Según el autor, el nacimiento de Eva de la costilla de Adán es una concepción contranatura, rasgo que caracteriza e identifica al espíritu patriarcal. En este sentido, quizá el relato bíblico refleja, de modo trágico, el triunfo del patriarcalismo

según lo propuesto, y por el tiempo decididamente fijado. Está demás decir que el incumplir o quebrar dicha decisión conllevaría aún más dolor del que ya sentían ambos. Por lo mismo, el objetivo de Satanás consistiría precisamente en lograr que ella quebrantara dicha decisión.

> Entonces Satanás, el adversario de todos, quedó turbado. Trasfigurándose [sic] en ángel de luz, partió hacia el río Tigris en donde se encontraba Eva. Cuando la vio llorar con un inmenso dolor, **también él se puso a llorar** y luego dijo: "Sal (del agua) y ven; **descansa y no llores más**. ¡Que cese desde ahora la aflicción que te roe! El Señor ha escuchado vuestro llanto y ha acogido vuestra penitencia; todos los ángeles hemos intercedido ante él por compasión por vosotros. Me ha enviado a que salgáis del agua y os dé el alimento de que habías gozado antes de que os privaran de él por vuestro pecado. Así, pues, sal (del agua) y yo os llevaré (a Adán y a ti) a vuestro lugar (el paraíso) en donde está preparada vuestra subsistencia". (Énfasis nuestro)[497]

Para lograr su objetivo ideológico y desestabilizador, Satanás recurrió a lo que nosotros venimos planteando como capacidad de ternura y la metáfora del VIH, "también él se puso a llorar", "descansa y no llores más", es decir, se adhirió al corazón de Eva. En este caso, también se da una ternura política, pero de sentido totalmente opuesto al proyecto humanizador propuesto por Dios en el relato de Adán y Eva. No toda ternura se orienta por los mismos valores de la gracia liberadora, base de la comunicación de la buena nueva en la tradición cristiana[498].

Para la construcción de una propuesta pastoral de ternura política liberadora de Dios ante el complejo mundo del sida, es necesario entonces tener en cuenta algunos elementos o criterios humanizadores, como por ejemplo:

---

dominante. pero lo femenino no se entregó sin luchar, hecho que aún se puede rastrear en el nuevo testamento y los llamados evangelios apócrifos.

[497] Hugues Cousin, *Vidas de Adán y Eva, de los patriarcas y de los profetas*, 9. Franz Hinkelammert, *El asalto al Poder Mundial y la violencia sagrada del Imperio*, 75-125, plantea una relación binaria pertinente en las expresiones: Eva-la cuestión de la libertad, y Adán-asesinato del hermano.

[498] L. Beinaert, "Violencia Irreductible" en P. Dabezies-A. Dumas, *Teología de la violencia*, 54. Según la autora, es necesario reconocer y aceptar que "Constituye una ilusión creer que las <<malas inclinaciones>> puedan desaparecer alguna vez por completo para dejar el puesto a las buenas. Freud sostiene que la influencia de la educación y del ambiente civilizado no es suficiente para cambiar la naturaleza de las inclinaciones primitivas, entre las que hay que contar la tendencia al egoísmo y a la crueldad. Ciertamente, puede realizarse una transformación bajo la influencia de la necesidad de amor y de la presión social. Pero la evolución hacia las inclinaciones sociales no suprimen las tendencias primitivas". Como ella misma dice, "la inclinación a la violencia es imperecedera", y todo proyecto humanizador debe contar con esa realidad si no quiere pecar de ingenuidad ideológica y ser fácilmente cooptados por la <<ideología dominante>>.

- Un nexo objetivo, basado en la realidad de las situaciones, entre personas o grupos humanos con VIH.

- Una relación de interés entre los mismos, como puede ser una propuesta política liberadora.

- Una relación de afecto y simpatía entre ellos ellas o experiencia de ternura

- Una obligación de actuar por el bien de los otros otras, sin excluir el propio, o excluyéndolo.

Lo que podría también ser conceptualizado como solidaridad, entendido como “El reconocimiento práctico de la obligación natural que tienen los individuos y los grupos humanos de contribuir al bienestar de los que tienen que ver con ellos, especialmente de los que tienen mayor necesidad”.[499]

Pero esta definición no puede olvidar que la solidaridad en las condiciones del Tercer Mundo, o quizá se pueda decirse ahora, dos grandes mundos, **es la solidaridad con los despojados de la historia y revertir el sentido de esa historia mediante proyectos políticos más humanos o políticas humanizadoras para todos y todas**. Proyecto que podría tomar el nombre de “compromiso de amor liberador universal”[500] como utopía, no solamente a alcanzar, sino para caminar redescubriéndonos como seres humanos y como hermanos hermanas en una historia infinita que ya tiene millones de años y continuará aún sin nosotros nosotras presentes. Somos un punto en “la flecha del tiempo”[501], pero ese pequeño espacio de encuentro para la vivencia fraterna, que nosotros hemos conceptualizado como capacidad de ternura entre y con las personas con VIH, puede convertirse en el inicio, en el punto focal de una propuesta nueva, desarrollando

[499] Luis de Sebastián, *La solidaridad “guardián de mi hermano”.* Barcelona:Editorial Ariel, 1996, 13 y 16
[500] Giulio Girardi, *Teología de la liberación y refundación de la esperanza.* España:El Viejo Topo, 40
[501] Stephen W. Hawking, *Historia del tiempo. Del big bang a los agujeros negros.* Madrid:Alianza Editorial, 1994, 194-206

una fuerte vivencia de *vita gratie*, aunque ésta pueda estar "basada casi exclusivamente en los sueños" por un mundo mejor, más humano y humanizador[502].

[502] David Molineaux, *En el principio era el sueño. El cosmos y el corazón humano*, Santiago, Chile:Editorial Sello Azul, 9. Las frases entrecomilladas corresponde a una cita que el autor ubica en el primer párrafo de su obra como encabezado sobre el sentido de su pensamiento. A su vez, corresponde a una citación de otros autores que él ha recuperado para su obra. Se refiere a la sobrevivencia dura y difícil de un grupo de cazadores indígenas, los Naskapi, que habitan en la península Labrador, en el nororiente de Canadá.

CONCLUSIÓN

A lo largo de los cuatro capítulos del presente estudio hemos intentado fundamentar nuestro análisis socio-ideológico, explicitar nuestra interpretación teológica, y exponer, en consecuencia, la propuesta de una pastoral de la comunicación de la ternura política liberadora de Dios ante el complejo mundo del sida. El problema pastoral que se presentaba para esta propuesta era de ¿Cómo decirles a las personas con VIH que Dios las ama? Eso, ya entre personas agentes con VIH o sin VIH. En este punto, creemos que tanto el análisis ideo-socio-teológico como la propuesta pastoral concomitante, que en sí puede entenderse como una pastoral de la gracia, responden razonable y afirmativamente a esa pregunta. Se les ama con la capacidad de ternura, gratuitamente emergente y confiado en nuestros corazones, comprendido como ternura política liberadora de Dios para emprender el camino de la libertad, desde el contexto del complejo mundo del sida, bajo el criterio de una mayor humanización entendida como práctica liberadora.

Comunicar la ternura política liberadora de Dios en el complejo mundo del sida, implica asumir la práctica mesiánica de Jesús de Nazaret El Mesías, tal y como los evangelios lo presentan mediante la comensalía, la sanación, y la convocatoria a conformar la nueva familia del reino de Dios. Una práctica que, en el contexto actual analizado, debe poner el énfasis en la actitud, el gesto de saberse estar juntos, dolerse o alegrarse junto con ellos y ellas, sea que el agente pastoral esté con VIH o no lo esté. Lo decisivo no está en esa diferencia, sino en la <<gratuidad>> que brota del <<corazón>>, los gestos de cariño y cercanía respetuosamente afectiva. Así, el tiempo transcurrido en ese estar juntos viene a ser un tiempo de mutuo conocimiento, afecto, confianza y respeto, proceso en el cual destacan los elementos de la adquisición e información adecuada acerca del VIH y el arte de aprender a estar junto a ellos y ellas. Cada persona es un misterio de gracia, de presencia amorosa de Dios, que se va revelando como <<capacidad de ternura>> sólo en la medida en que vamos incorporando su presencia a nuestra preocupación y oración comunitaria.

Desde el punto de vista de la parcialidad de Dios por los pobres, manifestado en la práctica de Jesús de Nazaret El Mesías, se puede entender la dimensión existencial y

política de la ternura de un ser humano hacia otro ser humano. Nos referimos a los espacios que se abren cuando se realiza este tipo de pastoral: el estar físicamente junto a ellos y ellas, y la lucha por sus derechos humanos y sanitarios. Dios en la revelación mediada por Jesús de Nazaret El Mesías levanta a los caídos, se preocupa por los desposeídos, se apiada de los dolientes, pero también enfrenta la hipocresía de los <<duros>> de corazón y desafía abiertamente a los que detentan el poder religioso y político en Israel.

La pastoral así concebida, ayudará a recrear en los agentes pastorales, personas con o sin VIH, una forma de ser agente pastoral sanitario y cuyo eje central, explicitado en el capítulo tres del presente trabajo, lo constituye la <<vuelta a Galilea>>, es decir, convertirnos a la <<fe de Jesús>>, a los valores en los que él se comprometió hasta el final. Allí donde experimentamos el amor, el cariño, la ternura, la cercanía, la comprensión, y la convocatoria a iniciar una acción política desde los despojados de la historia, entre los cuales se encuentran las grandes mayorías de personas con VIH. Esta forma de entender y vivir la fe y la gracia, implica, a su vez, dos elementos: la incorporación de esas personas a la oración comunitaria, y la preocupación por sus estados de salud, esto último sin desligarse del esfuerzo en las luchas por la adquisición de las medicinas y el respeto a sus derechos sanitarios.

En la concepción de esta propuesta pastoral se trata, en realidad, de descubrir la hondura espiritual de la gracia de Dios que puede y debe conllevar a una práctica humanitaria-humanizadora, entendida como estar juntos, compartiendo un mismo espacio y una misma historia. Nacimos para vivir en comunidad, compartir nuestras experiencias en una relación de sentido horizontal, donde las diferencias deberían constituir una oportunidad de comprendernos y acercarnos. El dualismo sano-enfermo cotidianamente asumido en el imaginario de la discriminación, debe dar paso, bajo las premisas expuestas a lo largo de este trabajo, a una experiencia de la capacidad de ternura, esto es, a una experiencia en el Espíritu de Jesús. De esta manera, nuestras vidas así entrelazadas, se transforman, se hacen **buena nueva**, posibilitando la alegría evangélica, expresado en la capacidad de sonreír al encontrarnos, o de entristecernos juntamente cuando la gravedad de las infecciones concomitantes o de la muerte asoma en medio de nosotros.

En esta experiencia de ternura política liberadora puede resultar posible que los textos de las iglesias, sus orientaciones pastorales, no se limiten a seguir la asignatura de las agencias internacionales o las instituciones civiles, sino que puedan expresar la vivencia de la capacidad de ternura que surge o emerge entre y con las personas con VIH, tal y como lo expusimos al final del capítulo dos y lo entendimos teológicamente como una experiencia de *vita gratie*, fundamento del tradicionalmente llamado *initium fidei*. De esta manera, texto teológico y capacidad de ternura, pueden dar lugar a una mutua retroalimentación. Sólo cuando el quehacer teológico se construya desde esa experiencia vital en el complejo mundo del sida, entonces habrá dejado de ser sólo un a reflexión personal para dar paso a la expresión teológica desde el corazón de la gracia entre y con las personas con VIH, las cuales, a nuestro entender, viene a ser una de las expresiones de la voz de los pueblos del Tercer Mundo, y, comprender, arrostrando nuestros propios sufrimientos como agentes pastorales con o sin VIH, que la sanación de una herida no se realiza en solitario, sino en estar juntos y sentirnos mutuamente responsables entre todos y todas.

La capacidad de ternura, entendida como experiencia de la gracia sanadora, liberadora y salvadora de Dios, podría significar para la fe cristiana en el contexto del complejo mundo del sida, una certeza teológica, una certidumbre, un punto de apoyo para la esperanza cristiana. Aún Newton y Einstein se negaron a aceptar la teoría de la pretendida movilidad eterna sin comienzo y sin fin del universo que ayudaron a comprender. Por esto, ellos también seguidores de Arquímedes y aún de Aristóteles, buscaron afanosamente un punto fijo de reposo absoluto. Finalmente, tras la postulación de que los haces de luz pueden ser de naturaleza tanto corpuscular como energía pura, Einstein terminó por aceptar las consecuencias de su teoría. Había llegado a su fin la larga búsqueda de las certidumbres. Simplemente no las había. Desde esa contextualización cósmica, nuestro mundo, si lo miramos bien, vienen a ser la exposición de una tragedia.

Contrariamente, <<Comunicar la fe de Jesús>> sería entonces comunicarle a la gente el entusiasmo por la ternura política liberadora de Dios, comunicar la gracia de Dios para nuestro tiempo, desde el complejo mundo del sida. **Comunicar nuestra**

certidumbre. No buscar señales del cielo, “siendo así que Jesús había dicho: no voy a dar ninguna señal del cielo, sino que ustedes sólo van a ver señales de la tierra, es decir, las señales del Reino”.[503] En ese pequeño punto del corazón de la gracia que ha irrumpido históricamente como **capacidad de ternura**, podríamos ya comprender y experimentar que <<Dios está verdaderamente entre nosotros>> (Cf. 1 Cor 14,25). Donde podríamos percibir, ya desde ahora, la promesa escatológica del reino de Dios, es decir, “la ruptura [definitiva] de nuestra soledad”[504].

[503] Juan Luis Segundo, *Ese Dios*, 68
[504] Pierre Teilhard de Chardin, *El fenómeno humano*, 361

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIA

Schökel, Luis Alonso y Juan Mateos. *Nueva Biblia Española*, Madrid:Ediciones Cristiandad, 1976

DOCUMENTOS

Consejo Episcopal Latinoamericano-CELAM. *PUEBLA III Conferencia del Episcopado Latinoamericano: La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*. Tercera Edición. Reeditado, San José, Costa Rica:Editorial Ludovico, 1985

Iglesia Sueca, *Carta de los obispos de Suecia sobre el VIH en una perspectiva global*. Uppsala, Suecia:Consejo Episcopal, 2007

Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, *Instrucción sobre algunos aspectos de la "Teología de la Liberación"*. ed. Por Helena Ospina de Fonseca, San José, Costa Rica:Ediciones PROMESA, 1985

Universidad Bíblica Latinoamericana-Ana Cecilia Rettes Ch., Dpto. Registro, *Informe de Práctica Profesional. En cumplimiento parcial de los requisitos del Bachillerato en Ciencias Teológicas: Estudiante: Víctor Manuel Mendoza Gutiérrez, Lima 2006*. Setiembre, 2007, San José Costa Rica.

OBRAS DE CONSULTA

Eusebio de Cesarea. *Historia Eclesiástica*, Grand Rapids, Michigan EE.UU:Editorial Portavoz Kregel Publications, 1999

Fabella-R., Virginia, S. Sugirtharajah. *Diccionario de Teologías del Tercer Mundo*, Estella (Navarra):Editorial Verbo Divino, 2003

Marx, Carlos y F. Engels. *Obras Escogidas. Tomo I*, Moscú:Editorial Progreso, 1978

Milner, Richard. *Diccionario de la Evolución. La humanidad a la búsqueda de sus orígenes*, Biblograf:Barcelona, 1995

Obras de San Agustín. *Tomo VI: Tratados sobre la Gracia*, Madrid:BAC, 1956

Pacomio, Luciano, Franco Ardusso; Giovani Ferrretti; et al. *Diccionario Teológico Interdisciplinar* IV, Salamanca:Ediciones Sígueme, 1987

Pirenne, Jacques. *Historia Universal. Las grandes corrientes de la historia I. Desde los orígenes al Islam (Siglos XXX A.J. al VI D.J.*, Barcelona:Editorial Éxito, 1973

Real Academia Española. *Diccionario de la Lengua Española,* Tomo: I *a/g.* Tomo: II h/z Vigésima Segunda Edición, 2001

Rogier, L.J.; R. Aubert y M:D: Knowles (directores). *Nueva Historia de la Iglesia I: Desde los orígenes a San Gregorio Magno*, Cristiandad:Madrid, 1964

Santos Otero, Aurelio de. *Los Evangelios Apócrifos. Colección de textos griegos y latinos, versión crítica, estudios introductorios y comentarios*, Madrid:Biblioteca de Autores Cristianos, 2003

Sau, Victoria. *Diccionario Ideológico Feminista I,* Barcelona:Icaria Editorial, 2000

Visión Mundial Internacional. *Acercándonos. El VIH en América Latina y El Caribe. Mitos, Realidades, Respuestas.* San José, Costa Rica:Visión Mundial Internacional. Oficina Regional para América latina y El Caribe, 2004

LIBROS

Adams, Telmo. "Compreendendo o fenómeno da pobreza e do empobrecimento no Brasil" en Pastoral de DST/Aids-CNBB, *Vulnerabilidade social e Aids: O desafio da prevencao em tempos de pauperizacao da epidemia*, Porto Alegre, RS:Pastoral de DST/Aids-CNBB, 2005, 61-77

Aguilera M., Silvia. "A modo de presentación" en Gabriel Salazar, *Ser niño "huacho" en la historia de Chile (siglo XIX)*, Santiago:LOM Ediciones, 2006

Aguirre, Rafael. *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo.* Estella (Navarra):Editorial Verbo Divino, 2001

Agustín, Laura María. *Sexo y Marginalidad. Emigración, mercado de trabajo e industria del rescate.* Madrid:Editorial Popular, 2009

Ajo, Clara y Marianela De La paz (Comp). *Teología y Género. Selección de* textos, La Habana:Caminos, 2002

Althaus-Reid, Marcella. *La teología indecente. Perversiones teológicas en sexo, género y política,* Barcelona:Ediciones Bellaterra, 2005

Ames Cobián, Rolando; Andrés Gallego. *Gustavo Gutiérrez. Textos esenciales. Acordarse de los pobres*, Lima, Perú:Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2003

Antoncich, Ricardo. "La teología de la liberación y la doctrina social de la iglesia" en Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación I*. Madrid:TROTTA, 1990, 145-168

Arbiol, Carlos. "La dimensión política de las comunidades paulinas: cuerpo, casa y ciudad en Aristóteles y Pablo" en Carmen Bernabé y Carlos Gil, *Reimaginando los orígenes del cristianismo. Relevancia social y eclesial de los estudios sobre Orígenes del cristianismo. Libro homenaje a Rafael Aguirre en su 65 cumpleaños*, Estella (Navarra):Editorial Verbo Divino, 2008, 283-305

Areces, Nidia R. "El laberinto de las independencias" en Manuel Chust (ed.), *Las independencias iberoamericanas en su laberinto. Controversias, cuestiones, interpretaciones*, Valencia:Publicacions de la Universitat de Valéncia, 2010, 49-61

Aristóteles. *La Política,* Madrid:Espasa-Calpe, 1974

Assmann, Hugo. "Apuntes sobre el tema del sujeto" en José Duque (editor), *Perfiles teológicos para un nuevo milenio,* San José, Costa Rica:DEI, 1997, 115-146

____________. *Economía y Religión.* San José Costa Rica:DEI, 1994

____________. *La idolatría del mercado*, San José, Costa Rica:DEI, 1997

____________. *Opresión-Liberación. Desafío a los cristianos,* Montevideo:Editorial Tierra Nueva, 1971

____________. "Por una teología humanamente saludable. Fragmentos de memoria personal" en Juan-José Tamayo y Juan Bosch (eds.), *Panorama de la teología latinoamericana*, Estella (Navarra):Editorial Verbo Divino, 2001, 139-154

____________. *Teología desde la praxis de la liberación. Ensayo teológico desde la América dependiente.* Salamanca:Ediciones Sígueme, 1973

Bachelard, Gastón. *La formación del espíritu científico,* México:XXI siglo veintiuno editores, 1988

Balthasar, Hans Urs von. *¿Quién es un cristiano?*, Madrid:Ediciones Guadarrama, 1967

____________. *Solo el amor es digno de fe.* Salamanca:EdicionesSígueme, 1999

Barton, John (ed.). *La interpretación bíblica, hoy*, Santander:Editorial SAL TERRAE, 2001

Barro, Jorge (Org.). *Missao para a Cidade. Acoes ministeriais transformadoras*, Londrina:Descoberta Editora, 2012

Bastian, Jean-Pierre. *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, México:Fondo de Cultura Económica, 1997

Barro, Jorge (Org.). *Missao para a Cidade. Acoes ministeriais transformadoras*, Londrina:Descoberta Editora, 2012

Baum, Gregory; James Cone; Marie-Dominique Chenu; et. Al. *Vida y Reflexión. Aportes de la teología de la liberación al pensamiento teológico global*, Lima. Perú:CEP, 1983

Beinaert, L. "Violencia Irreductible" en P. Dabezies-A. Dumas, *Teología de la violencia*, Salamanca:Ediciones Sígueme, 1971, 53-68

Bernabé Ubieta, Carmen. *Introducción*, en Carmen Bernabé y Carlos Gil (editores), *Reimaginando los orígenes del cristianismo. Relevancia social y eclesial de los estudios sobre Orígenes del cristianismo. Libro homenaje a Rafael Aguirre en su 65 cumpleaños*, Estella (Navarra):Editorial Verbo Divino, 2008, 9-26

_____________. "María Magdalena: La autoridad de la testigo enviada" en Carmen Bernabé Ubieta (ed.), *Mujeres con autoridad en el cristianismo antiguo*, Estella (Navarra):Editorial Verbo Divino, 2007, 19-47

_____________ (ed.). *Mujeres con autoridad en el cristianismo antiguo*, Estella (Navarra):Editorial Verbo Divino, 2007

Bernabé, Carmen y Carlos Gil (eds.). *Reimaginando los orígenes del cristianismo. Relevancia social y eclesial de los estudios sobre Orígenes del cristianismo. Libro homenaje a Rafael Aguirre en su 65 cumpleaños*, Estella (Navarra):Editorial Verbo Divino, 2008

Beuchot, Mauricio. *Hermenéutica analógico-icónica y teología*. Bogotá:Pontificia Universidad Javeriana. Facultad de Teología, 2008

Biagini, Graciela. *Sociedad civil y VIH.SIDA. ¿De la acción colectiva a la fragmentación de intereses?* Buenos Aires:Paidós, 2009

Bloom, Harold. *La religión en los Estados Unidos. El surgimiento de la nación poscristiana*, México:Fondo de Cultura Económica, 1994

Boff, Clodovis y Alberto Libanio Christo (Frey Betto). *Pecado social y conversión estructural*, Bogotá:Conffederación Latinoamericana de Religiosos-CLAR, 1978

Boff, Leonardo. *Desde el lugar del pobre*, Bogotá:Ediciones Paulinas, 1989

Bonhoeffer, Dietrich. *El precio de la gracia. El seguimiento*, Salamanca:Ediciones Sígueme, 1999

Bourdieu, Pierre. *Contrafuegos. Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal*, Barcelona:Editorial Anagrama, 1999

Brusco, Angelo. *Humanización de la asistencia al enfermo*, Madrid:Centro de Humanización de la Salud (Religiosos Camilos) y Santander:Editorial SAL TERRAE, 1999

Bultmann, Rudolf. "¿Es posible una exégesis sin presupuestos?" en Andre Malet, *Bultmann*, Barcelona:Editorial Fontanella, 1970, 125-135

Carter Heyward. "Notas sobre la fundamentación histórica: más allá del esencialismo sexual" en James B. Nelson y Sandra P. Longfellow, *La sexualidad y lo sagrado. Fuentes para la reflexión teológica*, Bilbao:Desclée De Brouwer, 1996, 36-50

Carroll, Robert P. "Enfoques posestructuralistas, neohistoricismo y postmodernismo" en John Barton (ed.), *La interpretación bíblica, hoy*, Santander:Editorial SAL TERRAE, 2001, 70-88

Casaldáliga, Pedro. "Opción por los pobres y espiritualidad" en José María Vigil (Editor), *La opción por los pobres*, Santander:Editorial SAL TERRAE, 1991, 47-55

Casamayor, L. "Sociología de la violencia" en P. Dabezies-A. Dumas, *Teología de la violencia*, Salamanca:Ediciones Sígueme, 1971, 31-51

Castillo Lagarrigue, Fernando. *Iglesia Liberadora y Política*, Santiago, Chile:ECO Educación y Comunicaciones, 1986

Castillo, José María-Juan A. Estrada. *El proyecto de Jesús.* Salamanca:Ediciones Sígueme, 1987

Cassidy, Sheila. *Compartir las tinieblas. Espiritualidad de la atención al enfermo*, Santander:Editorial SAL TERRAE, 2001

Comblin, José. "¿Crisis de la religión en América Latina?" en Universidad Nacional Costa Rica, *Sociedades de Conocimiento: Crisis de la religión y retos a la teología. Seminario de teólogos y teólogas 4-6 de abril del 2005*, San José Costa Rica:UNA Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión, 2006, 59-63

____________. *La libertad cristiana*, Santander:Editorial SAL TERRAE, 1979

____________. “La opción por los pobres en la nueva conceptuación teológica” en Universidad Nacional Costa Rica, *Sociedades de conocimiento: Crisis de la religión y retos a la teología (Seminario de teólogos y teólogas 4-6 de abril del 2005)*, San José Costa Rica:UNA Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión, 2006, 79-83

Commisso, María de los Angeles. *Mujeres viviendo con VIH-SIDA. Análisis e Intervención del Trabajo Social*, Buenos Aires:Espacio Editorial, 2007

Cortina, Adela. *Hasta un pueblo de demonios. Ética Pública y Sociedad.* Buenos Aires:Taurus, 1998

Cousin, Hugues. *Vidas de Adán y Eva, de los patriarcas y de los profetas. Textos judíos contemporáneos de la era cristiana*, Estella (Navarro):Editorial Verbo Divino, 1981

Crossan, John Dominic. *El nacimiento del cristianismo. Qué sucedió en los años inmediatamente posteriores a la ejecución de Jesús*. Santander:Sal Terrae, 2002

Crossan, J.D. y Jonathan L. Reed. *En busca de Pablo. El imperio de Roma y el Reino de Dios frente a frente en una nueva visión de las palabras y el mundo del apóstol de Jesús*, Estella (Navarra):Verbo Divino, 2006

Crossan, John Dominic y Richard G. Watts. *Who is Jesus? Answers to Your Questions about the Historical Jesus*, New York:Harper Collins, 1996

Cussiánovich, Alejandro; Francisco Reagan; Hugo Echegaray; et. Al. *Dios de los sencillos*, Lima, Perú:CEP, 1978

Chrétien, Jean-Louis. *Lo Inolvidable y lo Inesperado*, Salamanca:Ediciones Sígueme, 2002

Chust, Manuel (ed.). *Las independencias iberoamericanas en su laberinto. Controversias, cuestiones, interpretaciones*, Valencia:Publicacions de la Universitat de Valéncia, 2010

Dabesiez, P. “Guerra y violencia” en P. Dabesiez-A. Dumas, *Teología de la violencia*, Salamanca:Ediciones Sígueme,1971, 69-89

Daniélou, Jean. “Desde los orígenes al concilio de Nicea” en L.J. Rogier; R. Aubert y M:D: Knowles (directores), *Nueva Historia de la Iglesia I: Desde los orígenes a San Gregorio Magno.* Madrid:Ediciones Cristiandad, 1964, 39-257

Delius, Juan D. "Inteligencias y cerebros: un enfoque comparativo y evolutivo" en Ignacio Morgado (Editor), *Emoción y conocimiento. La evolución del cerebro y la inteligencia*, Barcelona:Tusquets Editores, 2002, 15-65

Dierckxsens, Wim. *La crisis mundial del siglo XXI: Oportunidad de transición al poscapitalismo.* Bogotá-San José Costa Rica:Ediciones Desde Abajo-DEI, 2008

____________. *La transición hacia una nueva civilización. El futuro de la humanidad desde una perspectiva histórica*, San José, Costa Rica:DEI, 2010

____________. *Siglo XXI: crisis de una Civilización ¿Fin de la historia o el comienzo de una nueva historia?* San José, Costa Rica:DEI, 2010

Diercksens, Wim-Observatorio Internacional de la Crisis. *La gran depresión del siglo XXI: causas, carácter, perspectivas*, San José, Costa Rica:DEI, 2009, 117-149

Dodd, C. H. *Las parábolas del Reino*, Madrid:Ediciones Cristiandad, 1974

Drewermann, Eugen. *La palabra de salvación y sanación. La fuerza liberadora de la fe*, Barcelona:Editorial Herder, 1996

Driver, Juan. *Convivencia Radical. Espiritualidad para el siglo 21*, Florida/Buenos Aires:Kairós, 2007

Duque, José (editor). *Perfiles teológicos para un nuevo milenio*, San José, Costa Rica:DEI, 1997

Duquoc, Christian. *Jesús hombre libre*. *Esbozo de una cristología*, Salamanca:Ediciones Sígueme, 1999

____________. "Mesianismo y teologías de la liberación" en Gregory Baum et. Al. *Vida y Reflexión. Aportes de la teología de la liberación al pensamiento teológico global*, Lima, Perú:CEP, 1983, 101-120

Dunker L., José. *Los vínculos familiares. Una psicopatología de las relaciones familiares*, Santo Domingo:El autor, 2003

Dunn, James D. G. *Redescubrir a Jesús de Nazaret. Lo que la investigación sobre el Jesús histórico ha olvidado*, Salamanca:Ediciones Sígueme, 2006

Durham, Jerry D. y Felissa Lashley Cohen. *Pacientes con SIDA: Cuidados de enfermería*, México, D.F.:Editorial El Manual Moderno, 1990

Dussel, Enrique. *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63.* México:Siglo XXI Editores-Universidad Autónoma Metropolitana unidad Iztapalapa, 1988

____________. *20 tesis de política,* México:Siglo XXI-Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América latina y El Caribe, 2006

Echegaray, Hugo. "El leproso, Jesús y los médicos descalzos" en Alejandro Cussiánovich; Francisco Reagan; Hugo Echegaray; et. Al. *Dios de los sencillos*, Lima, Perú:CEP, 1978, 114-131

____________. *La práctica de Jesús*, Lima, Perú:CEP, 1980

Eichenbaun, Howard. "El hipocampo y la memoria declarativa: mecanismos de representación de la experiencia" en Ignacio Morgado (Editor), *Emoción y conocimiento. La evolución del cerebro y la inteligencia*. Traducción: Eva Codó y Néstor Herrán, Barcelona:Tusquets Editores, 2002, 85-106

Ellacuría, Ignacio. "Historicidad de la salvación cristiana" en Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, *Mysterium Liberationis. Conceptos Fundamentales de la teología de la liberación I*. Madrid:Editorial TROTTA, 1990, 323-372

Ellacuría, Ignacio y Jon Sobrino. *Mysterium Liberationis. Conceptos Fundamentales de la teología de la liberación I*. Madrid:Editorial TROTTA, 1990

Escurra, Ana María. "El papel del factor religioso en la ofensiva ideológica del imperialismo" en Raúl Vidales (editor), *Ponencias del II Encuentro Internacional de Teólogos y Científicos Sociales, realizado en Matanzas, Cuba, del 13 al 19 de noviembre de 1983*, México:Conferencia Cristiana por la Paz de Latinoamérica y El Caribe, 1983, 119-144

Esler, Philip F. "La muerte de Jesús y el Siervo sufriente de Isaías: aproximación psico-sociológica a una cuestión histórica y teológica" en Carmen Bernabé y Carlos Gil (eds.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo. Relevancia social y eclesial de los estudios sobre Orígenes del cristianismo. Libro homenaje a Rafael Aguirre en sus 65 cumpleaños.* Estella (Navarra):Editorial verbo Divino, 2008, 171-192

Estévez López, Elisa. "Casa, curación y discipulado en Marcos" en Carmen Bernabé y Carlos Gil (eds.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo. Rellevancia social y eclesial de los estudios sobre Orígenes del cristianismo. Libro homenaje a Rafael* Aguirre *en sus 65 cumpleaños.* Estella (Navarra):Editorial Verbo Divino, 2008, 219-248

____________. "El poder de significar de las mujeres en las comunidades de Pablo" en Carmen Bernabé Ubieta (ed.), *Mujeres con autoridad en el cristianismo antiguo.* Estella (Navarra):Editorial Verbo Divino, 2007, 49-90

Fabella, Virginia. "Contextualización" en Virginia Fabella-R. S. Sugirtharajah, *Diccionario de Teologías del Tercer Mundo*, Estella (Navarra):Editorial Verbo Divino, 2003, 75-77

Feyerabend, Paul K. *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, Barcelona:Editorial Ariel, 1987

Floristan, Casiano. *Teología Práctica. Teoría y praxis de la acción pastoral*, Salamanca:Ediciones Sígueme, 1993

Fortune, Marie M. "Violencia contra las mujeres: la forma en que las cosas son no es la forma en que han de ser" en James B. Nelson y Sandra P. Longfellow (Edición), *La sexualidad y lo sagrado. Fuentes para la reflexión teológica*, Bilbao:Desclée De Brouwer, 1996, 494-507

Foulkes, Irene. *Primeros pasos en la relectura Bíblica desde La Perspectiva de Género*, San José, Costa Rica:CLAI Secretaría Familia, Mujeres y Niños, 198?

Frajman, Mauricio. *SIDA Mitos y Realidades*, San José, Costa Rica:Euroamericana de Ediciones, 1990

Freitas Faria, Jacir de. *As orígenes apócrifas do cristianismo. Comentário aos evangelhos de Maria Madalena e Tomé*, Sao Paulo:Paulinas, 2003

____________. *O outro Pedro e a Outra Madalena segundo os apócrifos. Uma leitura de género*. Petrópolis, RJ:Vozes, 2004

Freud, Sigmund. *Psicología de las masas. Más allá del principio del placer. El porvenir de una ilusión*, Madrid:Alianza Editorial, 1984

Friedman, Milton/Rose. *Libertad de Elegir. Hacia un nuevo liberalismo económico*, Barcelona:Ediciones Grijalbo, 1980

Fromm, Erich. *El arte de amar. Una investigación sobre la naturaleza del amor*, Buenos Aires:Editorial Paidós, 1977

Fukuyama, Francis. *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona:Editorial Planeta, 1992

Gabel, Joseph. *Sociología de la alienación*, Buenos Aires:Amorrortu editores, 1973

Gadamer, Hans-Georg. *El problema de la conciencia histórica*, Madrid:Editorial TECNOS, 2000

Galbraith, John Kenneth. *La época de la incertidumbre*, México:Editorial Diana, 1979

Gallardo, Helio. *Crítica social del evangelio que mata. Introducción al pensamiento de Juan Luis Segundo.* San José, Costa Rica:UNA, 1995

Garaudy, Roger. *Palabra de hombre.* Madrid:EDICUSA, 1976

García Canclini, Néstor. *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, México:Grijalbo, 1995

García Ruíz, Máximo (ed.). *Iglesia y Sociedad. Una aproximación desde el pensamiento protestante*, Madrid:Edición CEM Consejo Evangélico de Madrid, 2002

Gebara, Ivone. *Intuiciones ecofeministas: ensayo para repensar el conocimiento y la religión*, Montevideo:Doble Clic Soluciones Editoriales, 1989

____________. *Las aguas de mi pozo. Reflexiones sobre experiencias de libertad.* Montevideo:Doble Clic, 2005

Gebara, Ivone-María Clara L. Bingemer. *María, mujer profética. Ensayo teológico a partir de la mujer y de América Latina*, Madrid:Ediciones Paulinas, 1988

Gesché. Adolphe. *El Sentido. Dios para pensar VII.* Salamanca:Ediciones Sígueme, 2004

Gilson, Etienne. *El filósofo y la teología*, Madrid: Guadarrama, 1962

Girard, René. *Los orígenes de la cultura. Conversaciones con Pierpaolo Antonello y Joao Cezar de Castro Rocha*, Madrid:Editorial TROTTA, 2006

Girardi, Giulio. *Teología de la liberación y refundación de la esperanza.* España:El Viejo Topo, 2004

Gnilka, Joachim. *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia*, Barcelona:Editorial Herder, 1993

Isabel Gómez-Acebo (ed.). *Y vosotras, ¿quién decís que soy yo?*, Madrid:Desclée De Brouwer, 2000

González Faus, José Ignacio. *El rostro humano de Dios. De la revolución de Jesús a la divinidad de Jesús,* Santander:Editorial SAL TERRAE, 2007

González Oquendo, Luis J. "Las ciencias sociales en América latina: condiciones y particularidades" en Sergio Villena Fiengo, *El desarrollo de las ciencias sociales*

en América Latina. Contribuciones a su balance, Flacso-Secretaría General-CRESALC/UNESCO, 1998, 13-63

Gorringe, Tim. "Lecturas políticas de la Escritura" en John Barton (ed.), *La interpretación bíblica, hoy*. Traducción: José Pedro Tosaus Abadía, Santander:Editorial SAL TERRAE, 2001, 89-104

Grácio das Neves, Rui Manuel. *El movimiento de Jesús. Una introducción sociológica.* Edición Centroamericana:Editorial Lascasiana, 2004

Grigulevich-Lavretski. J., *La Iglesia y la Sociedad en América Latina*, Moscú:Academia de Ciencias de la URSS, 1983

Grün, Anselm. *No te hagas daño a ti mismo*, Salamanca:Ediciones Sígueme, 2001

Guichard, Jean. *Iglesia, lucha de clases y estrategias políticas*, Salamanca:Ediciones Sígueme, 1973

Guijarro Oporto, Santiago. "Memoria cultural e identidad de grupo en el Documento Q" en Carmen Bernabé y Carlos Gil (Editores), *Reimaginando los orígenes del cristianismo. Relevancia social y eclesial de los estudios sobre orígenes del cristianismo. Libro homenaje a Rafael Aguirre en sus 65 cumpleaños*, Estella (Navarra):Editorial Verbo Divino, 2008, 204-214

Gutiérrez, Gustavo. "¿Dónde dormirán los pobres?" en Rolando Ames Cobián et al., *Gustavo Gutiérrez. Textos esenciales. Acordarse de los pobres*, Lima, Perú:Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2003, 139-150

____________. *El Dios de la Vida*. Lima:CEP-IBC, 1989

____________. *La fuerza histórica de los pobres. Selección de Trabajos*. Lima:CEP Centro de Estudios y Publicaciones, 1979

____________. "Pobres, opción fundamental" en Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación I*, San Salvador, El Salvador:UCA Editores, 1992, 303-321

____________. *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca:Ediciones Sígueme, 1975

Habermas, Jürgen. *Conocimiento e Interés*, Madrid:Taurus ediciones, 1982

Hayek, Friedrich A. *Sobre la libertad*. Guatemala:Edición Universidad Francisco Marroquín y Asociación Libro Libre, 1992

Hawking, Stephen W. *Historia del tiempo. Del big bang a los agujeros negros.* Madrid:Alianza Editorial, 1994

Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo,* México-Buenos Aires:Fondo de Cultura Económica, 1962

Hinkelammert, Franz. *El asalto al Poder Mundial y la violencia sagrada del Imperio*, San José, Costa Rica:DEI, 2003

____________. *El mapa del emperador*, San José, Costa Rica:DEI, 1996

____________. *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. San José, Costa Rica:Editorial Arlekin, 2010

Holmberg, Bengh. *Historia social del cristianismo primitivo. La sociología y el Nuevo Testamento.* Córdova (España):Ediciones El Almendro, 1995

Horkheimer, Max. *Teoría crítica*, Buenos Aires:Amorrortu editores, 1974

Houtart, Francois. *Mercado y Religión,* San José, Costa Rica:DEI, 2001

Iñigo Carrera, Nicolás. "Algunos instrumentos para el análisis de las luchas populares en la llamada historia reciente" en Margarita L. Maya, et. Al., *Luchas Contrahegemónicas y Cambios Políticos recientes de América Latina*, Buenos Aires:CLACSO, 2008, 77-94

Jantzen, Grace. "Sida, vergüenza y sufrimiento" en James B. Nelson y Sandra P. Longfellow (Edición), *La sexualidad y lo sagrado. Fuentes para la reflexión teológica,* Bilbao:Desclée De Brouwer, 1996, 466-475

Jeremías, Joachim. *Teología del Nuevo Testamento I. La predicación de Jesús.* Salamanca:Sígueme, 1985

Jung Mo Sung. *Economía. Tema ausente en la teología de la liberación,* San José, CostaRica:DEI, 1994

____________. *La idolatría del capital y la muerte de los pobres.* San José, Costa Rica:DEI, 1991

____________. "La teología y la vida de los pobres" en Juan-José Tamayo y Juan Bosch (eds.), *Panorama de la teología latinoamericana*, Estella (Navarra):Editorial Verbo Divino, 2001, 371-388

____________. *Neoliberalismo y pobreza. Una economía sin corazón*. San José, Costa Rica:DEI, 1993

____________. *Sujetos y sociedades complejas: para repensar los horizontes utópicos.* San José Costa Rica:DEI, 2005

Kautsky, Karl. *Orígenes y fundamentos del cristianismo*, Salamanca:Ediciones Sígueme, 1974

Küng, Hans. *Ética Mundial en América Latina. Prólogo de Carlos Paz y Gerardo Martínez Cristerna*, Madrid:Trotta, 2008

Larrú Burdiel, José María, "La trayectoria psicológica del enfermo de sida" en José María Larrú (ed.), *Compartiendo ese tiempo del enfermo de SIDA*, Madrid:San Pablo, 1997, 38-55

Lecocq, L. "Marxismo y violencia" en P. Dabesiez-A. Dumas, *Teología de la violencia*, Salamanca:Ediciones Sígueme, 1971, 91-125

Lenin, V. I. *¿Qué hacer? Problemas candentes de nuestro movimiento*, Pekín:Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1975

León, Jorge A. *Psicología pastoral de la depresión*, Buenos Aires:Kairós, 2005

León Azcárate, Juan Luis de. "La Biblia y la dignidad de los indios del Nuevo Mundo. O cuando la teología ilumina la política de una época" en Carmen Bernabé y Carlos Gil (eds.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo. Relevancia social y eclesial de los estudios sobre Orígenes del cristianismo. Libro homenaje a Rafael Aguirre en sus 65 cumpleaños*, Estella (Navarra):Editorial Verbo Divino, 2008, 433-467

Libanio, Juan Bautista. *Teología de la liberación. Guía didáctica para su estudio*, Santander:Editorial SAL TERRAE, 1989

____________. *Teología de la Revelación a partir de la Modernidad.* México:DABAR, 1992

Lima Silva, Silvia Regina de. "Dios" en Virginia Fabella-R. S. Sugirtharajah, *Diccionario de Teologías del Tercer Mundo*, Estella (Navarra):Editorial Verbo Divino, 2003, 122-124

Little, Lester K. *Pobreza voluntaria y economía de beneficio en la Europa medieval*. Madrid:Tauro, 1980

López Maya, Margarita. "Notas sobre lo conceptual, metodológico y las fuentes en el estudio de la protesta popular venezolana reciente" en Margarita L. Maya, Nicolás I. Carrera y Pilar Calveiro (Editores), *Luchas Contrahegemónicas y Cambios Políticos recientes de América Latina.* Buenos Aires:CLACSO, 2008, 95-105

López Rodríguez, Manuel. "La asignatura pendiente: nuestra participación política" en Máximo García Ruíz (ed.), *Iglesia y Sociedad. Una aproximación desde el pensamiento protestante,* Madrid:Edición CEM Consejo Evangélico de Madrid, 2002, 75-145

Lukacs, Georg. *El asalto a la razón. . La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler.* México-Barcelona-Buenos Aires:Editorial Grijalbo, 1983

Lyotard, Jean-Francois. *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, Madrid:Cátedra Teorema, 1998

Maccio, Charles. *Educación de la libertad. Etapas del desarrollo de la personalidad*, Santander:Editorial SAL TERRAE, 1978

Maduro, Otto. "Fundamentalismos" en Jon Sobrino, Gustavo Gutiérrez et. Al, *Tejiendo redes de vida y esperanza. Cristianismo, sociedad y profecía en América Latina*, Bogotá:Editorial Amerindia, 2006, 241-251

____________. *Mapas para la fiesta. Reflexiones latinoamericanas sobre la crisis y el conocimiento.* Buenos Aires:Centro Nueva Tierra, 1992

Malinowski, Bronislaw. *Magia, Ciencia y Religión*, Barcelona:Planeta-Agostini, 1993

Malina, Bruce J. "*eleos* y la ayuda social: la utilización de las ciencias sociales en la interpretación del Nuevo Testamento" en Carmen Bernabé y Carlos Gil (eds.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo. Relevancia social y eclesial de los estudios sobre Orígenes del cristianismo*, Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2008, 117-139

Malet, Andre. *Bultmann*, Barcelona:Editorial Fontanella, 1970

Marx, Carlos. *El Capital I. Crítica de la Economía Política.* México:Fondo de Cultura Económica, 1979

Matamoros Sánchez, Antonio. *Mis Vicisitudes con el VIH y SIDA. Una experiencia personal viviendo con el VIH y SIDA*, San José, Costa Rica:M. Sánchez A, 2009

Maturana, Humberto. *Transformación en la convivencia.* Comunicaciones Noreste:Santiago, 2004

Maya, Margarita L.; Nicolás I. Carrera y Pilar Calveiro (Editores). *Luchas Contrahegemónicas y Cambios Políticos recientes de América Latina.* Buenos Aires:CLACSO, 2008

Meier, John P. *A Marginal Jew. Rethinking the historical Jesus I: the roots of the problema and the person*, New York:ABRL Published Doubleday, 1991

Mészáros, István. *El desafío y la carga del tiempo histórico. El socialismo en el siglo XXI.* Caracas:Vadell hermanos editores-CLACSO, 2008

Metz, Joham Baptist. *Dios y tiempo. Nueva teología política*, Madrid:Editorial TROTTA, 2002

Míguez, Néstor Óscar. "Círculo hermenéutico" en Virginia Fabella-R. S. Suirtharajah, *Diccionario de teologías del Tercer Mundo*, Estella (Navarra):Editorial Verbo Divino, 2003, 68-69

Míguez Bonino, José. *La fe en busca de eficacia. Una interpretación de la reflexión latinoamericana de liberación*, Salamanca:Ediciones Sígueme, 1977

Miquel Pericás, Esther. *Amigos de esclavos, prostitutas y pecadores. El significado sociocultural del marginado moral en las éticas de Jesús y de los filósofos cínicos, epicúreos y estoicos. Estudio desde la sociología del conocimiento*. Estella (Navarra):Editorial Verbo Divino, 2007

Milhaven, John Giles. "Dormir pegados: una cuestión de encarnación" en James B. Nelson y Sandra P. Longfellow (editores), *La sexualidad y lo sagrado. Fuentes para la reflexión teológica*, Bilbao:Desclée De Brouwer, 1996, 143150

Mittag, Oskar. *Asistencia práctica para enfermos terminales. Consejos para la familia y para la hospitalización*, Barcelona:Editorial Herder, 2002

Molineaux, David. *En el principio era el sueño. El cosmos y el corazón humano*, Santiago, Chile:Editorial Sello Azul, 2002

Moltmann, Jürgen. *Teología Política. Ética Política.* Salamanca:Ediciones Sígueme, 1987

Monsma, Timothy. *Esperanza para el mundo del sur. El poder del Reino de Dios para transformar culturas*, San José, Costa Rica:Confraternidad Latinoamericana de Iglesias reformadas CLIR, 2006

Morgado, Ignacio (Editor). *Emoción y conocimiento. La evolución del cerebro y la inteligencia*, Barcelona:Tusquets Editores, 2002

Morin, Edgar; Emilio Roger Ciurana y Raúl Domingo Motta. *Educar en la era planetaria,* Barcelona:Editorial Gedisa, 2002

Moxnes, Halvor. *Poner a Jesús en su lugar. Una visión radical del grupo familiar y el Reino de Dios*, Estella:Verbo Divino, 2005

Navarro, Mercedes. "Jesús: hijo de humano. Don Nadie o el honroso deshonor de servir" en Isabel Gómez-Acebo (ed.), *Y vosotras, ¿quién decís que soy yo?*, Madrid:Desclée De Brouwer, 2000, 25-80

Navia Velasco, Camiña (Presentación y estudio). *El Evangelio de María de Magdala. Texto Completo*. Merlín I.D. Cali:Escuela Bíblico Teológica María de Magdala, 2005

Neumann, Erich. *La Gran Madre. Una fenomenología de las creaciones femeninas de lo inconsciente*, Madrid:Editorial Trotta, 2009

Nussbaum, Martha C. *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*, Barcelona-Buenos Aires-México:Ediciones PAIDÓS, 2008

Ocampo, José Antonio y Juan Martin (Editores). *Globalización y Desarrollo. Una reflexión desde América Latina y El Caribe*, Bogotá-Washington DC:Banco Mundial-Alfaomega Colombiana, 2003

Oppenheimer, Andrés. *Ojos Vendados. Estados Unidos y el negocio de la corrupción en América Latina*, Buenos Aires:Editorial Sudamericana, 2001

Orlov, Lisandro. "Apuntes para una espiritualidad" en Renë Krüger y Lisandro Orlov (editores), *Para que puedan vivir. La comunidad luterana escucha y responde en el vih y sida*, Buenos Aires:El autor, 2006, 45-51.

Ortega y Gasset, José. *La rebelión de las masas*, Buenos Aires-México:Espasa-Calpe Argentina, 1941

Osiek, Carolyn. "Mujeres, honor y contexto en la antigüedad mediterránea" en Carmen Bernabé y Carlos Gil (eds.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo. Relevancia social y eclesial de los estudios sobre Orígenes del cristianismo. Libro homenaje a Rafael Aguirre ene sus 65 cumpleaños*, Estella (Navarra):Editorial Verbo Divino, 2008, 353-371

Paterson, Gillian. *El amor en los tiempos del SIDA. La mujer, la salud y el desafío del VIH*, Santander:Editorial SAL TERRAE, 1997

Perrera, Rienzie. "Fundamentalismo" en Virginia Fabella-R. S. Sugirtharajah, *Diccionario de Teologías del Tercer Mundo*, Estella (Navarra):Editorial Verbo Divino, 2003, 160-161

Pixley, Jorge. "Opción por los pobres y Dios de los pobres" en José María Vigil (Editor), *La opción por los pobres,* Santander:Editorial SAL TERRAE, 1991, 19-31

Pixley, Jorge y Clodovis Boff. *Opción por los pobres*, Madrid:Paulinas, 1985

Plantin, Christian. *La Argumentación*, Barcelona:Editorial Ariel, 1998

Ramírez-Kidd, José. *El libro de Ruth. Ternura de Dios frente al dolor humano.* San José, Costa Rica:Editorial SEBILA, 2004

Rayan, Samuel. "Descolonización de la teología" en Virginia fabella-R. S. Sugirtharajah, *Diccionario de Teologías del Tercer Mundo*, Estella (Navarra):Editorial Verbo Divino, 2003, 112-115

Richard, Pablo. "Ideología" en Virginia Fabella-R. S. Sugirtharajah, *Diccionario de Teologías del Tercer Mundo*, Estella (Navarra):Editorial Verbo Divino, 2003, 175-176

Ritzer, George. *La McDonalización de la sociedad. Un análisis de la racionalización en la vida cotidiana*, Barcelona:Editorial Ariel, 1996

Roggero, Elio. "Sociología de la religión" en L. Pacomio; Fr. Ardusso; et. Al. *Diccionario Teológico Interdisciplinar IV*, Salamanca:Ediciones Sígueme, 1987, 375-378

Rojo, Grínor. *Diez tesis sobre la crítica*, Santiago de Chile:LOM Ediciones, 2001

Roth, Heike. "Vivir y morir en una hospitalidad" en Oskar Mittag, *Asistencia práctica para enfermos terminales. Consejos para la familia y para la hospitalización*, Barcelona:Editorial Herder, 2002, 138-154

Ruggieri, Giuseppe. "Revelación" en L. Pacomio et al., *Diccionario Teológico Interdisciplinar* IV. Tradujo: Alfonso Ortiz, Salamanca:Ediciones Sígueme, 1987, 179- 203

Sagan, Carl. *El mundo poseído por demonios*, Barcelona:Editorial Planeta, 2000

Samá, Izett; Abel Moya; Alejandro Dausá. *Los caminos originarios. Diversidad en las comunidades neotestamentarias*, La Habana:Caminos, 2006

Sánchez, Antonio. *SIDA La plaga del siglo XXI*, Madrid:San Pablo, 2001

Sánchez Navarro, Luis. *Testimonios del Reino. Evangelios Sinópticos y Hechos de los Apóstoles*, Madrid:Ediciones Palabra, 2010

Schillebeeck, Edwardm. *Cristo y los Cristianos. Gracia y Liberación*, Madrid:Ediciones Cristiandad, 1982

Schipani, Daniel S.-Paulo Freire. *Educación Libertad y Creatividad. Encuentro y Diálogo con Paulo Freire*. Puerto Rico:Universidad Interamericana de Puerto Rico Programa Doctoral, 1999

Schneider, Michael. *Teología como biografía. Una fundamentación dogmática*, Bilbao:Desclée De Brouwer, 2000

Schürer, Emil. *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús. Tomo I: Fuentes y Marco Histórico*, Madrid:Ediciones Cristiandad, 1985

Sebastián, Luis de. *La solidaridad "guardián de mi hermano".* Barcelona:Editorial Ariel, 1996

Segundo, Juan Luis. *Acción pastoral latinoamericana. Sus motivos ocultos,* Buenos Aires:Ediciones Búsqueda, 1972

____________. *De la sociedad a la teología*, Buenos Aires-México:Ediciones Carlos Lohlé, 1970

____________. *El dogma que libera. Fe, revelación y magisterio dogmático.* Santander:Editorial SAL TERRAE, 1989

____________. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret I: Fe e* Ideología, Madrid:Ediciones Cristiandad, 1982

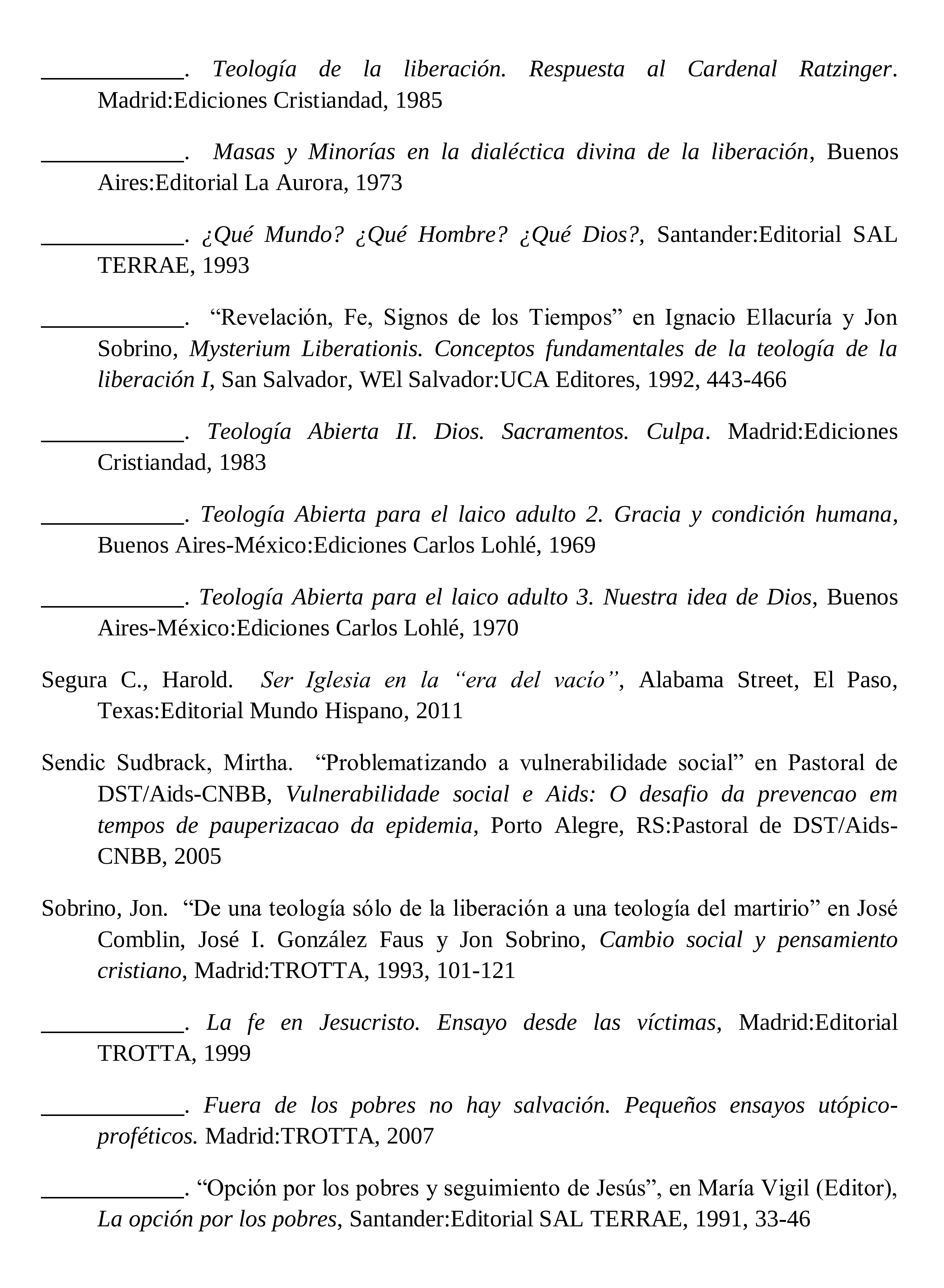
____________. *El Infierno. Un diálogo con Karl Rahner,* Ediciones Lohlé-Lumen-Trilce:Buenos Aires, 1998

____________. *Ese Dios*. Versión desgravada de sus charlas. Montevideo:OBSUR Observatorio del Sur, 2006

____________. *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret. De los sinópticos a Pablo.* Santander:Editorial SAL TERRAE, 1991

____________. *Liberación de la teología*, Buenos Aires-México:Ediciones Carlos Lohlé, 1975

____________. "Libertad y liberación" en Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación I,* San Salvador, El Salvador:UCA Editores, 1992, 373-391


____________. *Teología de la liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger*. Madrid:Ediciones Cristiandad, 1985

____________. *Masas y Minorías en la dialéctica divina de la liberación*, Buenos Aires:Editorial La Aurora, 1973

____________. *¿Qué Mundo? ¿Qué Hombre? ¿Qué Dios?,* Santander:Editorial SAL TERRAE, 1993

____________. "Revelación, Fe, Signos de los Tiempos" en Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación I*, San Salvador, WEl Salvador:UCA Editores, 1992, 443-466

____________. *Teología Abierta II. Dios. Sacramentos. Culpa*. Madrid:Ediciones Cristiandad, 1983

____________. *Teología Abierta para el laico adulto 2. Gracia y condición humana*, Buenos Aires-México:Ediciones Carlos Lohlé, 1969

____________. *Teología Abierta para el laico adulto 3. Nuestra idea de Dios*, Buenos Aires-México:Ediciones Carlos Lohlé, 1970

Segura C., Harold. *Ser Iglesia en la "era del vacío"*, Alabama Street, El Paso, Texas:Editorial Mundo Hispano, 2011

Sendic Sudbrack, Mirtha. "Problematizando a vulnerabilidade social" en Pastoral de DST/Aids-CNBB, *Vulnerabilidade social e Aids: O desafio da prevencao em tempos de pauperizacao da epidemia*, Porto Alegre, RS:Pastoral de DST/Aids-CNBB, 2005

Sobrino, Jon. "De una teología sólo de la liberación a una teología del martirio" en José Comblin, José I. González Faus y Jon Sobrino, *Cambio social y pensamiento cristiano,* Madrid:TROTTA, 1993, 101-121

____________. *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, Madrid:Editorial TROTTA, 1999

____________. *Fuera de los pobres no hay salvación. Pequeños ensayos utópico-proféticos.* Madrid:TROTTA, 2007

____________. "Opción por los pobres y seguimiento de Jesús", en María Vigil (Editor), *La opción por los pobres,* Santander:Editorial SAL TERRAE, 1991, 33-46

Sölle, Dorothee. *Teología política. Confrontación con Rudolf Bultmann*, Salamanca:Ediciones Sígueme, 1972

Sontag, Susan. *La enfermedad y sus metáforas. El sida y sus metáforas*, Barcelona:Random House Mondadori, 2008

Tamayo, Juan-José y Juan Bosch (eds.). *Panorama de la teología latinoamericana*, Estella (Navarra):Editorial Verbo Divino, 2001

Teilhard de Chardin, Pierre. *El corazón de la materia*, Santander:Editorial SAL TERRAE, 2002

____________. *El Fenómeno Humano*, Madrid:Taurus Ediciones, 1967

Theissen, Gerd. *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Salamanca:Ediciones Sígueme, 1985

Theissen, Gerd. *La religión de los primeros cristianos*, Madrid:Ediciones Sígueme, 2002

Trebolle Barrera, Julio. "Los comienzos o APXAI del Nuevo Testamento y de la biografía de Jesús" en Carmen Bernabé y Carlos Gil (eds.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo*, 401-431

Troeltsch, Erns. *The social teaching of the Christian Churches I.* Westminster/John Knox Press:Louisville, Kentucky, 1992

Ukpong, Justin S. "Revelación" en Virginia Fabella-R. S. Sugirtharajah, *Diccionario de Teologías del Tercer Mundo*, Estella (Navarra):Editorial Verbo Divino, 2003, 268-270

Vidal, Senén. *Los tres proyectos de Jesús y el cristianismo naciente. Un ensayo de reconstrucción histórica*. Salamanca:Ediciones Sígueme, 2003

Vigil, José María (Editor). *La opción por los pobres*. Santander:Editorial SAL TERRAE, 1991

Villena Fiengo, Sergio. *El desarrollo de las ciencias sociales en América Latina. Contribuciones a su balance*, Flacso-Secretaría General-CRESALC/UNESCO, 1998

Vuola, Elina. *Teología feminista. Teología de la liberación. Los límites de la liberación: la praxis como método de la teología latinoamericana de la liberación y de la teología feminista*, Madrid:IEPALA, 2000

Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona:Ediciones Península, 1969

Wilson, Edward O. *Consilience. La unidad del conocimiento*, Barcelona:Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 1999

Zea, Leopoldo. *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*. México:Editorial Joaquín Mortiz, 1974

REVISTAS

Álvarez Calderón, Jorge. "Nazaret: su significado para Jesús y para la Iglesia", *Páginas* 105 (1990), 15-31.

Araya-Guillén, Victorio. "El Dios de los pobres: misterio de gracia y fidelidad", *SIWO´2* (2009), 123-160.

Arens, Eduardo. "El cuerpo de Cristo. El significado primigenio de la eucaristía", *Páginas 194* (2005), 36-49

Assmann, Hugo. "Teología de la liberación: mirando hacia el frente", *Revista Latinoamericana de Teología* 34 (1995), 93-111

Azcuy, Virginia R. "El Espíritu y los signos de estos tiempos. Legado, vigencia y porvenir de un discernimiento teológico", *Concilium 342* (2011), 113-124,

Baltodano, Sara. "Sanidad interior: ¿curación o agresión", *Vida y Pensamiento 1* (2002), 135-152

Baltodano Arróliga, Mireya. "Del trigo al pan hay mucho afán", *Vida y Pensamiento 1* (2011), 153-172

Bartel, Rebecca. "Migración femenina. La revelación de Dios por medio del sufrimiento de la prójima", *Encuentro III* (2009), 105-110

Beozo, José Oscar y Virgilio Elizondo. "Editorial", *Concilium 273* (1997), 7-9

Boff, Leonardo. "Qué son las teologías del Tercer Mundo", *Concilium 219* (1988), 181-194

Borgman, Erik. "La economía capitalista y el Dios de la caridad. Una consideración teológica", *Concilium 343* (2011), 23-33

Borobio, Dionisio. "Aproximación a la unción curativa en la Iglesia Antigua", *Concilium 234* (1991), 235-251

Cárdenas Pallares, José. “Reino de Dios o Reino del Dinero”, *RIBLA 5-6* (1990), 75-85

Cascante, Luis Diego. “Filosofía del eros, I. De Eros a Platón”, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica 125* (2010), 81-87

Cervera, Raúl. “Editorial: Militarismo y Catolicismo”, *Christus 787* (2011), 2-3

Codina, Víctor. “El Espíritu del Señor llena el Universo. Una reflexión desde América Latina”, *Concilium 342* (2011), 149-159

Collins, Mary. “El ritual romano: Atención Pastoral y Unción de los Enfermos”, *Concilium 234* (1991), 191-212

Comblin, José. “Fe y política. Problema de método teológico”, *Revista Latinoamericana de Teología* 80 (2010), 195-204

____________. “Vaticano II, cincuenta años después”, *Caminos 60* (2011), 44-50

Dowsett, Gary W. “Consideraciones sobre la Sexualidad y el Género en el contexto del SIDA”, *Reproductive Health matters. Temas de Salud reproductiva 2* (2005), 121-131

Duque, José. “Presentación”, *Vida y Pensamiento 24,1* (2004), 5-12

Duquoc, Christian. “Pertenencia eclesial e identidad cristiana”, *Concilium 216* (1988), 291-304

Dussel, Enrique. “Dominación-Liberación. Un discurso teológico distinto”, *Concilium* 96 (1974), 328-352

____________. “Economía y Eucaristía”, *Concilium 343* (2011), 35-47

Foulkes, Ricardo. “La familia de Jesús (Mt. 12,46-50)”, *RIBLA 27* (1997), 55-65

Galeano, Eduardo. “La dictadura y después. Las heridas secretas”, *Nueva Sociedad* 180-181 (2002), 120-135

Gallardo, Helio. “La cuestión de Dios en América latina”, *SIWO´Revista de Teología 2* (2009), 9-46.

Garmus, Ludovico. “El Imperialismo: estructura de dominación”, *RIBLA 3* (1989), 7-23

García Roca, Joaquín. “La cultura neoconservadora”, *Iglesia Viva* 134/135 (1988), 137-152

González Faus, José Ignacio. "Una tarea histórica: de la liberación a la apocalíptica", *Revista Latinoamericana de Teología* 36 (1995), 281-290

Gross, Elizabeth. "¿Qué es la teoría feminista?", *Debate Feminista 12* (1995), 85-105

Gutiérrez, Gustavo. "Renovar "la opción por los pobres", *Revista Latinoamericana de Teología* 36 (1995), 269-280

Hebga, Meinrad. "La sanación en África", *Concilium 234* (1991), 265-279

Heller, Agnes. "Los movimientos culturales como vehículo de cambio", *Nueva Sociedad 96* (1988), 39-49

Herrera, Bernal. "Las dos caras de la moneda: Modernidad Colonial Y Metropolitana", *Pasos 131* (2007), 19-24

Hidalgo, Manuel. "América Latina y el Caribe 2008: una región en erupción", *Pasos 138* (2008), 1-10.

Hinkelammert, Franz. "Democracia y nueva derecha en América Latina", *Nueva Sociedad 98* (1988), 104-115

____________. "El juego de las locuras: Ifigenia, San Pablo y el pensamiento crítico", *Pasos* 140 (2008), 1-16

____________. "El proceso actual de globalización y los Derechos Humanos", *SACUANJOCHE* 5/6 (1999), 11-28

____________. "Utopía y proyecto político. La cultura de la posmodernidad", *Nueva Sociedad 91* (1987), 114-128

Iguíñiz Echeverría, Javier María. "Economía y desarrollo como libertad", *Concilium 343* (2011), 49-60

Irarrázaval, Diego. "Comprensión Vivencial del Espíritu en Sudamérica", *Concilium 342* (2011), 137-147

Jung Mo Sung. "El Mal en la mentalidad del libre mercado", *Concilium 273* (1997), 41-51

____________. "Religión y Economía: *Interfaces*", *Concilum 343* (2011), 675-686

Kirkwood, Julieta. "Feministas y políticas", *Nueva Sociedad 78* (1985),62-70

Krüger, René. "La inclusión de las personas excluidas. La propuesta contracultural de Lucas 14: 12-14", *Cuadernos de teología XXIII* (2005), 67-88.

La Valle, Raniero. "La homilía de un laico", *Iglesia Viva* 198 (1999), 131-136

Leif E. Vaage. "El Cristianismo Galileo y el Evangelio radical de Q", *RIBLA 22* (1996), 81-103

Levine, Daniel H. "Religión, sociedad y política. Secularización o nueva síntesis", *Páginas* 105 (1990), 4-14

Libanio, Joao Batista. "Movimentos Populares e Discernimento Cristao. Situacao no Brasil", *Perspectiva Teológica 38* (1984), 65-82

____________. "Resencoes", *Perspectiva Teológica 115* (2009), 431-433

Lisette, Eicher y Peter. "El "animalillo del amor". La integración de los que viven con el VIH en Brasil", *Concilium 321* (2007), 15-26

Lucchetti Bingemer, María Clara. "El amor escondido. Notas sobre la kénosis del Espíritu en Occidente", *Concilium 342* (2011), 63-76

Maloof, Patricia S. "Enfermedad y salud en la sociedad", *Concilium 234* (1991), 213-234

Manley, Michael. "La importancia estratégica de la cuenca del Caribe en términos políticos y económicos", *Nueva Sociedad* 63 (1982), 5-19

McGuire, Meredith B. "Religión, salud, enfermedad", *Concilium 234* (1991), 293-308

Mesters, Carlos. "Los profetas Juan y Jesús y otros líderes populares de aquella época", *RIBLA 1* (1988), 49-58.

Míguez, Néstor O. "Contexto Sociocultural de Palestina", *Pasos 22* (1996), 21-31.

____________. "El Imperio y los pobres en el tiempo neotestamentario", *RIBLA 5-6* (1990), 87-101

____________. "Lenguaje bíblico y lenguaje político", *RIBLA 4* (1989), 65-81

____________. "Para una economía que conozca la gracia", *Concilium 343* (2011), 71-81

Militello, Cettina. "El movimiento de Jesús y los carismas de las mujeres", *Concilium 342* (2011), 47-62

Mora, Gaspar. "Las plagas, definición y visión de conjunto", *Concilium 273* (1997), 21-31

Mustafa Barghouti, entrevistado por Ignacio Romanet. "Abogo por una resistencia de masas no violenta contra Israel", *Le Monde Diplomatique,* Lima-Perú, agosto de 2008, 5

Peralta Varela, Carlos. "Los movimientos sociales, conciencia de la sociedad civil", *Christus 787* (2011), 11-14

Prendas Solano, José. "La actitud crítica frente a la teoría tradicional en la Escuela de Frankfurt", *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica 125* (2010), 65-73

Rangel M., Beatrice. "¿Puede el que cree que puede? Las vías informales de alcanzar el poder en EE.UU.", *Nueva Sociedad 69* (1983), 32-37

Rayan, Samuel. "Teología del Tercer Mundo: ¿Hacia dónde nos dirigimos a partir de ahora?", *Concilium 219* (1988), 313-331

Reimer, Ivoni Richter. "Recordar, transmitir, actuar. Mujeres en los comienzos del cristianismo", *Pasos 22* (1996), 43-57

Reynés, Jaime. "La Biblia de los conquistadores y de los vencidos", *RIBLA12* (1992), 27-47.

Richard, Pablo. "La Iglesia en América Latina y El Caribe: ¿Está edificada sobre roca o sobre arena?", *Pasos 138* (2008), 11-22

Rochat, Daniel. "El desespero de la sobrevivencia", *Encuentro III* (2009), 45-61

Segundo, Juan Luis. "Diálogo y Teología Fundamental", *Concilium* 46 (1969), 397-406

Silveira Campos, Leonildo. "Pneumatologías en conflicto. "Pentecostales clásicos" y los "neopentecostales" brasileños", *Concilium 342* (2011), 99-112

Sobrino, Jon. "*Extra pauperes nulla salus.* Pequeño ensayo utópico-profético", *Revista Latinoamericana de Teología* 69 (2006), 58-74

____________. "Lo fundamental de todo ministerio. Servicio a los pobres y víctimas en un mundo norte-sur", *Concilium 334* (2010), 13-25

____________. "Mesías y mesianismos Reflexiones desde el Salvador" *Concilium 245* (1993), 159-170

Tamez, Elsa. "De cómo Lidia cuenta sobre el movimiento de Jesús y las mujeres", *Vida y Pensamiento* 1(2000), 11-28

____________. "Migración y Desarraigo en la Biblia", *Vida y Pensamiento* 24,1 (2004), 69-84

Tapia Valdés, Juan. "Pax castrense. La legitimación de la violencia política", *Nueva Sociedad* 92 (1987), 35-53

Urbina, Fernando. "La crisis de fin de siglo como caldo de cultivo de los neoconservadurismos", *Iglesia Viva*, 134-135 (1988), 109-126

Vega-Centeno, Imelda. "¿Los comedores populares son política social? Entre la nominación y la violencia simbólica", *Nueva Sociedad 193* (2004), 146-162

Ventura Campusano, María Cristina. "¿Dónde está tu hermano? ¿Dónde está tu hermana? Dos preguntas pertinentes en el actual horizonte socio-cultural marcado por los tratados comerciales", *Pasos 131* (2007), 10-18

Vigil, José María. "Diagnóstico teológico a los cincuenta años de Vaticano II", *Caminos 60* (2011), 51-55

Vidal, Marciano. "La ética cristiana: ¿ayuda o impedimento? La vertiente ética del sida", *Concilium 273* (1997), 121-132

INTERNET

Albert Einstein. "¿Por qué socialismo?", Consultado en: http://www.eumed.net/cursecon/textos/2004/einstein-socialismo.htm Fecha de acceso: 20 de Julio de 2012,

Ángel Palacios Escobar. "Pobreza en el mundo", Consultado en: http://www.rolandocordera.org.mx/esta_inter/pobreza.htm. Fecha de acceso: 12 de mayo de 2012.

Campana. *Reportaje a Gustavo Gutiérrez. "¿Cómo decirle al pobre que Dios lo ama?* Consultado en http://www.san-pablo.com.ar/vidapastoral/index.php?seccion=articulos&id=4 Fecha de acceso: 20 de julio de 2012

Castro-Gómez, Santiago y Eduardo Mendieta. *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*, Introducción,

punto 1, párrafo 11. Consultado en: http://www.ensayistas.org/critica/teoria/castro/ Fecha de acceso: 6 de junio de 2012

El Fondo Mundial. *10 Años de Resultados*. (Descargar datos de Subvención: Appproved Grant Amounts and Disbursements. Individual Disbursements. Disbursements in detail report) PDF. Consultado en: http://portfolio.theglobalfund.org/es/DataDownloads/Index , Fecha de acceso: 7 de mayo de 2012.

_____________. "Historia del Fondo Mundial", Consultado en: http://www.theglobalfund.org/es/about/whoweare/history/ , Fecha de acceso: 7 de Mayo de 2012

Eva Guiberti, Eva. "Niños y niñas adoptados por personas homosexuales", Consultado en: www.imagoagenda.com/articulo.asp?idarticulo=1320 Fecha de acceso: 10 de junio de 2012

Felipe Pardo y Aliaga. *A mi hijo en sus días* (1855). Consultado en: http://es.wikipedia.org/wiki/Felipe_Pardo_y_Aliaga Fecha de acceso el 12 de mayo de 2012.

Fernández Buey, Francisco. "La controversia entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las

Casas".
Disponible en:

http://www.raco.cat/index.php/BoletinAmericanista/article/viewFile/98598/14.
Fecha de acceso: 12 de mayo de 2012.

Milenio. "EU desplazará la mayoría de su Marina al Pacífico hasta 2020", Domingo 3 de Junio de 2012, México. Consultado en: http://www.milenio.com/cdb/doc/noticias2011/acca90aa522d41aeb1f18817c0a53a62 Fecha de acceso: 23 de Junio de 2012

ONUSIDA. "Estadísticas Regionales del VIH y el sida, 2010 y 2001". Consultado en: http://www.unaids.org/es Fecha de acceso el 7 de mayo de 2012.

_____________. "Informe de ONUSIDA para el Día Mundial del Sida 2011", Consultado en: http://www.unaids.org/es/resources/publications/2011/ Fecha de acceso: 7 de mayo de 2012.

_____________. "Orientaciones terminológicas de ONUSIDA (Octubre de 2011)", Consultado en:

http://www.unaids.org/en/media/unaids/contentassets/documents/unaidspublication/2011/JC2118_terminology Fecha de Acceso: 20 de mayo de 2012

Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. Consultado en http://www.portalplanetasedna.com.ar/polacion12.htm. Fecha de acceso: 12 mayo de 2012.

Segundo, Juan Luis. “La opción de los pobres como clave hermenéutica para entender el Evangelio”. Consultado en: http://www.servicioskoinonia.org/relat/118.htm. Acceso el 4 diciembre de 2011

Wikipedia. “Jano”, Consultado en: http://es.wikipedia.org/wiki/Jano Fecha de acceso: 4 de Diciembre del 2011